Die Anschauungen der großen Reformatoren (Luther, Melanchthon, Zwingli, Calvin) von der Staatsgewalt.

Von Otto Kayser.

1912.
Druck von R. F. Frank, Rawitsch.

Die Anschauungen der großen Reformatoren (Luther, Melanchthon, Zwingli, Calvin) von der Staatsgewalt.

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der philosophischen Dr.-Würde,

der hohen philosophischen Fakultät der Königlichen Universität Breslau
vorgelegt und mit ihrer Genehmigung veröffentlicht

von

Otto Kayser.

Mittwoch, den 28. Februar 1912, 12 Uhr
im Musiksaal der Universität Vortrag über das Thema:
„Die Frage nach der Berechtigung der mittelalterlichen Kaiserpolitik".

1912.
Druck von R. F. Frank, Kawitsch.

Gedruckt
mit Genehmigung der hohen philosophischen Fakultät
der Königl. Universität Breslau.

Referent Prof. Dr.
Georg Preuß.

Rigorosum bestanden am
12. Juli 1911.

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung:

Die Weltanschauung der großen Reformatoren . . . . . 3—4

I. Luther:

1. Ursprung und Wesen der Obrigkeit, ihre Rechte und Pflichten . 5—12
2. Stellung der Untertanen zur Obrigkeit . . . . . 12—17
3. Die Obrigkeit und die Gewissensfreiheit . . . . . 18—20
4. Obrigkeit und Kirche . . . . . 20—27

II. Melanchthon[1] . . . . . 27—33

III. Zwingli[1] . . . . . 33—39

IV. Calvin[1] . . . . . 39—47

Schlußbetrachtung . . . . . 48—50

[1]) In derselben Weise gegliedert, nur daß hinter 1. als Abschnitt 2. folgt: Die verschiedenen Staatsformen.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548201_0143

Literatur

1. zu Luther.

Martin Luthers sämtliche Werke. 67 Bde. 2. Aufl. Frankfurt a. M. und Erlangen 1862 ff. (— E. A.)

Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883 ff., bis jetzt 41 Bde. (— W. A.)

Luthers Briefe, herausgeg. von de Wette. 6 Bde. Berlin 1825 ff. (— D. W.)

Luthers Briefwechsel, herausgeg. von Enders, fortgesetzt von Kawerau. Frankfurt a. M. und Leipzig 1884 ff., bis jetzt 12 Bde.

Erich Brandenburg, M. Luthers Anschauung vom Staate und der Gesellschaft, in den Schriften des Vereins für Reformationsgesch. XIX. Nr. 70. 1901.

Ludwig Cardauns, Die Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen die rechtmäßige Obrigkeit im Luthertum und im Calvinismus des 16. Jahrhunderts. Bonn 1903.

Georg Jäger, Die politischen Ideen Luthers und ihr Einfluß auf die innere Entwickelung Preußens, in den Preuß. Jbb. 113, 1903.

K. Köhler, Luther und die Juristen. Gotha 1873.

A. Lang, Die Reformation und das Naturrecht, Beitr. z. Förder. christl. Theol. XIII. 1909.

Max Lenz, Luthers Lehre von der Obrigkeit. Preuß. Jbb. 75, 1894.

F. G. Ward, Darstellung und Würdigung der Ansichten Luthers vom Staat und seinen wirtschaftlichen Aufgaben. (Sammlung nationalökonom. und statist. Abhandl., herausgeg. von Conrad 21, 1898.)

Speziell für das Verhältnis von Staat u. Kirche, chronolog. geordnet:

J. Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche. Stuttgart 1853.

K. B. Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpol. insbes. d. Protest. Bd. I, Wiesbaden 1864.

Wilhelm Maurenbrecher, Staat und Kirche im protest. Deutschland. Leipzig 1886.

Th. Brieger, Die kirchliche Gewalt der Obrigkeit nach der Anschauung Luthers. (Zeitschr. f. Theologie u. Kirche II, 1892.)

Rudolph Sohm, Kirchenrecht I. Die geschichtlichen Grundlagen. Leipzig 1892. S. 460 ff.

Karl Rieker, Die rechtliche Stellung der evang. Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwickelung bis zur Gegenwart. Leipzig 1893.

Derselbe, Staat und Kirche nach luth., reform., moderner Anschauung. Histor. Vierteljahresschr. I, 1898.

W. Köhler, Zu Luthers Kirchenbegriff. Christliche Welt 21, 1907.

Karl Müller, Luther und Karlstadt. Tübingen 1907.

Paul Drews, Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers? (Zeitschrift f. Theol. u. Kirche 18, 1908, Ergänzungsheft.)

H. Hermelink, Der Toleranzgedanke im Reformationszeitalter. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Heft 98, 1908.)

Derselbe, Zu Luthers Gedanken über Idealgemeinden und von weltlicher Obrigkeit. (Zeitschrift f. Kirchengeschichte 29, 1908.)

G. von Schultheß-Rechberg, Luther, Zwingli und Calvin in ihren Ansichten über das Verhältnis von Staat und Kirche. (Züricher Beitr. z. Rechtswissenschaft XXIV, 1909.)

Vergl. auch: **v. Bezold,** Kultur der Gegenw. II, Abt. V, I. Berlin u. Leipzig 1908.

2. zu Melanchthon.

Die Werke und Briefe Melanchthons im Corpus Reformatorum, herausgeg. von Bretschneider und Bindseil. Bde. 1—28. Halle 1834 ff.

Außer der oben angeführten Literatur, die z. T. auch hier in Betracht kommt:

Haenel, Melanchthon der Jurist. (Zeitschr. f. Rechtsgesch. 8. 1869).
F. Kölbsch, Melanchthons philosophische Ethik, Freiberg 1889.
Chr. E. Luthardt, Melanchthons Arbeiten im Gebiete der Moral. Rektoratsrede, Leipzig 1884.
K. Sell, Philipp Melanchthon und die deutsche Reformation bis 1531. (Schriften des Vereins für Reformationsgesch. XIV, Heft 56, 1897).

3. zu Zwingli.

Zwinglis Werke in der Ausgabe von Schuler und Schultheß, 8 Bde. Zürich 1828 ff.
Zwinglis sämtliche Werke, herausgeg. von Egli und Finsler, bis jetzt 3. Bde. 1905 ff.
K. B. Hundeshagen, Das Reformationswerk Ulrich Zwinglis oder die Theokratie in Zürich. Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte etc. Bd. I, S. 136 ff. und andere Stellen.
Kreutzer, Zwinglis Lehre von der Obrigkeit, 1909. Kirchenrechtliche Abh., herausgeg. von Stutz, Heft 57.
v. Kügelgen, Die Ethik Huldreich Zwinglis, Leipzig 1902, S. 81 ff.
Wilhelm Oechsli, Zwingli als politischer Theoretiker. (Turicensia, Beiträge zur Zürcherischen Geschichte, Zürich 1891.)
Staehelin, Huldreich Zwingli. Sein Leben und Wirken. 2. Bde. Basel 1895.
Sohm, Kirchenrecht Bd. I, 1892, S. 635 ff.

4. zu Calvin.

Die Werke Calvins, herausgeg. von Baum, Cunitz und Reuß, Braunschweig 1863 ff. Als Fortsetzung des Corp. Ref. 29—87.
Eugène Choisy, La Théocratie à Genève au temps de Calvin. Genf 1897.
Cornelius, Historische Arbeiten, vornehmlich zur Reformationszeit. Leipzig 1899.
Ludwig Elster, Johann Calvin als Staatsmann, Gesetzgeber und Nationalökonom. (Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, herausgeg. von Joh. Conrad, Bd. 31, Jena 1878.)
Hundeshagen, Beiträge, S. 288—297 und: Schriften und Abhandlungen Bd. II, S. 33 ff: Über den Einfluß des Calvinismus auf die Ideen vom Staat und staatsbürgerlicher Freiheit. Bern 1841.
Kampschulte, Johann Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf. Erster Bd. Leipzig 1869; zweiter Bd. herausgeg. von Goetz, Leipzig 1899 (besonders I, S. 270 ff. u. 470 ff).
Lobstein, Die Ethik Calvins. Straßburg 1877. S. 152 ff.
Heinz Marr, Calvin und die Widerstandsbewegung in Frankreich. Dresden 1902.
Sohm, Kirchenrecht Bd. I, S. 642 ff.
Karl Rieker, Grundsätze reformierter Kirchenverfassung. Leipzig 1899 (bes. S. 174 ff).
Beyerhaus, Studien zur Staatsanschauung Calvins mit besonderer Berücksichtigung seines Souveränitätsbegriffs. Berlin 1910. (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, herausgeg. von N. Bonwetsch und R. Seeberg, 7. Stück.)

Einleitung.

Die Weltanschauung der großen Reformatoren.

Die Weltanschauung der großen Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts wurzelt in der von der Kirche beherrschten Geisteswelt des Mittelalters; sie hat daher vornehmlich einen Grundzug mit ihr gemein, durch den sie sich von der antiken wie der modernen gleichermaßen unterscheidet: sie ist eine rein religiöse Weltanschauung, d. h. eine solche, die alle irdischen Dinge und alles irdische Geschehen unmittelbar auf Gott und die jenseitige Welt zurückführt, hier ihren Ursprung, ihre bewegende Kraft, ihr Endziel erblickt,[1]) für die alle anderen idealen Lebensgüter wie Vaterland, Wissenschaft, Kunst zurücktreten gegenüber der Religion als dem höchsten Gute. Ja die religiöse Tendenz wurde im Zeitalter der Reformation womöglich noch stärker. Denn während im Mittelalter die Kirche als die Verkörperung des Reiches Gottes auf Erden einen Teil der Verehrung auf sich gelenkt hatte, wiesen die Reformatoren wieder unmittelbar auf das eigentlich Religiöse, auf die Heilswahrheiten des Christentums und ihre erste und vornehmste Quelle, die heilige Schrift hin, die in gewissem Sinne als Autorität an die Stelle der Kirche trat. Nicht als wenn diese letztere in ihrer neuen Gestaltung den Einfluß auf die Gemüter verloren hätte, aber er gründete sich nicht mehr auf die besondere Stellung des Priesters und die magische Wirkung des von ihm vollzogenen Opfers, sondern allein auf die richtige Auslegung der Bibel. Sie sollte die Richtschnur sein für Glaube und Lebensführung, aus ihr allein durfte man sich seine Vorstellungen von den jenseitigen Dingen bilden, ihren Geboten war alle Sitte und Ordnung unterworfen. Aus ihr holen sich die Reformatoren das Rüstzeug für ihre Streitschriften, sie belegen jede Behauptung mit zahlreichen Bibelstellen, um sie so gegen Einwände der Gegner sicher zu stellen.

Calvin bezeichnet die heilige Schrift gerade zu als Gesetz Gottes und Luther fordert von jedem, sofern er als wahrer Christ gelten wolle, strengste Befolgung der Vorschriften des Evangeliums, wie z. B.: „Ihr sollt dem Übel nicht widerstehen“ und

[1]) Rieker, die rechtliche Stellung etc. S. 7.

weist die Auffassung der mittelalterlichen Kirche, daß diese Worte Christi nur als Ratschläge gemeint seien, die allein für die Vollkommenen, d. h. für den geistlichen Stand verbindlich seien, mit Empörung von sich. Dabei werden wir auf einen zweiten Punkt aufmerksam, worin sich jene oben erwähnte Wandlung der kirchlich-religiösen Lebensauffassung des Mittelalters in die rein religiöse der Reformatoren zeigt: Die römische Kirche hatte die strikte Befolgung jener von kühnstem Idealismus getragenen sittlichen Gebote nur von ihren direkten Mitgliedern, nicht von den halbwilden germanischen Völkern verlangt, sich dafür mit deren Unterwerfung unter ihre äußeren Gebote begnügt und sie so als einen Stand der weniger Vollkommenen unter ihre Fittiche genommen. Aber als im Laufe der Jahrhunderte die Völker das Christentum ganz in sich aufgenommen hatten, die große Masse mehr als die Vertreter der Kirche von religiösem Leben erfüllt war, da verlor die Sonderstellung des Klerus jegliche Berechtigung, und so fand die Verkündigung des Priestertums aller Gläubigen begeisterten Widerhall in allen Herzen. Doch nun forderten die Reformatoren auch, daß alle Menschen, nicht bloß die Verkünder des Wortes Gottes, sondern auch alle weltlichen Stände und Berufe, der Hausvater, der Krieger, der Fürst, ein wahrhaft priesterliches Leben im Sinne des Evangeliums führen sollten, und zwar nicht durch Werke kirchlicher Frömmigkeit, wie Fasten, Wallfahrten, die die mittelalterliche Kirche als die wertvollsten bezeichnet hatte, sondern jeder in seinem Kreise und durch seine bürgerliche Tätigkeit. Vult enim Deus in his civilibus officiis conspici fidem nostram et exerceri dilectionem et alias virtutes[1]). Niemand braucht mehr Mönch zu werden, der König keine Kirchen und Kapellen zu stiften, um Gott zu versöhnen; jeder soll in seinem Amt und mit seiner Arbeit Gott dienen, bei allem, was er tut, seinen Blick auf das Jenseits richten.

Aus der Weltanschauung der Reformatoren, die sich so gegen die mittelalterliche wie gegen die moderne als eine besondere abhebt, erwächst eine eigenartige Auffassung vom Staatsleben, die im folgenden behandelt werden soll.

[1]) Corp. Reform. XXI, 724.

I. Luther.

1. Ursprung und Wesen der Obrigkeit, ihre Rechte und Pflichten.

Luthers Anschauung vom Staat lernen wir vor allem aus der Schrift kennen: „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“[1]. Sie ist aus zwei verschiedenen Teilen zusammengewachsen: aus einer Predigt, die der Reformator 1522 zu Weimar vor seinem Landesherrn über die Rechte und Pflichten der Obrigkeit hielt, und aus einer Streitschrift gegen das Verbot seiner Schriften, besonders seiner Übersetzung des neuen Testaments.

Wie diese, so verdanken auch andere Schriften, die für seine Staatsanschauung in Betracht kommen, besonderen Anlässen ihre Entstehung, wie es überhaupt für Luthers schriftstellerische Tätigkeit charakteristisch ist, daß er die einzelnen Fragen und Aufgaben, wie sie im Laufe seiner Wirksamkeit an ihn herantraten, in besonderen Schriften behandelte.

So entstand die Abhandlung „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können“[2] auf Veranlassung eines Braunschweiger Adligen, der von Luther ein schriftliches Gutachten über die Frage begehrte, ob man sich mit gutem Gewissen dem Kriegshandwerk widmen könne.

Ähnlich verhält es sich mit der „Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauern“ oder der Schrift für die Leisniger Gemeinde „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen etc.“

Ehe wir mit Luthers theoretischer Stellung zum Staat beginnen, möge ein bemerkenswerter Zug in seiner Lebensanschauung Erwähnung finden, der auch für seine Auffassung vom Staatsleben bedeutsam ist. Er findet die Welt grundschlecht; auch seine eignen Anhänger entsprechen nicht dem Ideal, das er sich von einem rechten Christen machte. Aber er fühlt, daß er wenig daran ändern kann, weil man nach seinem Empfinden niemanden zwingen kann, fromm und rechtschaffen zu sein. Jeder Zwang in dieser Hinsicht würde höchstens eine gewisse äußere Ehrbarkeit und heuchlerische Frömmigkeit erzeugen.

---

[1] Koestlin, Luthers Leben, Bd. I 618 f.
[2] E. A. 21, 244.

So bleibt denn nichts übrig, als die große Menge ihrem weltlichen Leben und Treiben zu überlassen; nur in einzelnen, auserwählten wird das Evangelium mächtig, so daß sie den Entschluß fassen, mit Ernst Christen sein zu wollen in Gesinnung und Wandel. Diese werden sich dann freilich als Fremdlinge auf dieser Erde fühlen.

Besonders anschaulich schildert er ihre Stellung in der Welt in der Auslegung des Johannesevangeliums, wo von der Verurteilung des Heilands und der Freigabe des Barabbas die Rede ist: Da Christus Unrecht und Verfolgung auf Erden hat leiden müssen, so dürfen auch seine Anhänger nichts Besseres erwarten. „Willt du bei den Wolfen sein, so mußt du mit ihnen heulen. Wir dienen hie in einem Wirtshause, da der Teufel Herr ist, und die Welt die Hausfraue, und allerlei böse Lüste sind das Hausgesinde, und diese allesampt, Hausherr, Hausfrau und Hausgesinde, sind des Evangelii Feinde und Widersacher. Wenn man dir dein Geld stiehlt, dich schändet an deinen Ehren, gedenke: In diesem Hause gehets also zu“ [1]).

Welche Stellung hat nun die Obrigkeit in dieser bösen Welt und zunächst: worauf gründet sie ihre Würde? Die hl. Schrift — so hatten wir bereits festgestellt — erscheint den Reformatoren als die oberste Autorität nicht nur in religiösen Dingen, sondern wenigstens im allgemeinen auch für das bürgerliche Leben und seine Ordnungen. Aus ihr begründet also Luther in der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“ ihre Einsetzung von Gott und die sittliche Berechtigung ihres Daseins,[2]) indem er eine Reihe von Schriftstellen zum Beleg anführt, wie Röm. 13, oder die Mahnung Johannes des Täufers an die Kriegsknechte, niemandem Gewalt noch Unrecht zu tun und mit ihrem Solde zufrieden zu sein, woraus Luther schließt, daß Johannes die Kriegsleute nur vor Mißbrauch ihrer Gewalt gewarnt, ihr Amt selbst aber nicht verworfen habe: „Wäre das Schwert nicht ein göttlicher Stand, sollt er sie heißen abtreten“ [3]).

Bemerken wir sogleich den Gegensatz zu der Staatsauffassung der mittelalterlichen Kirche:

Wie das ewige Heil wichtiger ist als das zeitliche Wohlergehen, so muß auch die Kirche, die das Heil vermittelt, höher stehen als die weltliche Gewalt, die nur für die irdischen Güter sorgt. Letztere muß sich in den Dienst der Kirche stellen, durch Unterwerfung der Heiden ihren Machtbereich erweitern, in allen inneren Angelegenheiten sich ihren Wünschen fügen. Wagt es der Staat, den Geboten der Kirche zu trotzen, so beraubt diese

---

[1]) 50, 349/350 vergl. Brandenb. S. 5.
[2]) Jäger, S. 216.
[3]) E. A. 22, 65; W. A. 11, 248, 27—28.

ihn seines moralischen Ansehens und entbindet die Untertanen vom Eid der Treue. So manche deutsche Herrscher mußten das erfahren.

Von dieser drückenden Abhängigkeit wird die Staatsgewalt durch Luther befreit, der sie für ein voll berechtigtes „Mitglied des christlichen Körpers" erklärt und ihr Amt als ebenso wertvoll wie das Predigtamt bezeichnet. Es gibt nicht verschiedene Stände in der Christenheit — so führt er in der Schrift an den christlichen Adel aus — so daß der eine sich für besser und gottgefälliger halten dürfte als der andere, sondern es „ist unter ihn kein Unterscheid denn des Ampts halben allein"[1]). Der Priester soll predigen, absolvieren und andere geistliche Funktionen ausüben, das Schwert aber gebührt allein der weltlichen Gewalt, und es darf ihr nicht verkürzt werden, sondern „man soll ihr Ampt lassen frei gehen unverhindert, durch den ganzen Korper der Christenheit, niemands angesehen, sie treff Papst, Bischof, Pfaffen, Munch, Nonnen, oder was es ist"[2]). „Es geburht nit dem Papst, sich zurheben ubir weltliche Gewalt, denn allein in geistlichen Ampten; als do sein, predigen und absolvieren. In anderen Stucken soll er drunter sein"[3]).

Doch galt es nicht nur die übertriebenen Ansprüche der alten Kirche zurückzuweisen, sondern vor allem die weit verbreiteten gefährlichen Ideen der Wiedertäufer und religiös-radikal Gesinnten zu bekämpfen, die die Vorschriften der Bibel, des alten wie des neuen Testaments, bis ins einzelne für verbindlich erklärten. Dann mußte der bestehende Rechtszustand natürlich als im Widerspruch mit dem Evangelium stehend erscheinen, woraus viele für sich das Recht ableiteten, diesen mit Gewalt zu beseitigen und eine neue Ordnung der Dinge möglichst analog den in der hl. Schrift geschilderten Zuständen herbeizuführen.

So eiferte Jakob Strauß in Eisenach gegen das Zinsnehmen, indem er gegenüber dem heidnischen Recht der Juristen sich auf die hl. Schrift berief und wenigstens passiven Widerstand gegen die Zinsforderung für berechtigt hielt[4]). Er wollte geradezu das Gesetz Mosis als Norm in seiner Gemeinde einführen[5]). Thomas Münzer bewies aus dem alten Testament, daß man mit Recht an eine gewaltsame Änderung bestehender Mißstände gehe und schalt auf diejenigen, die sich einbildeten, sie könnten die Welt allein durch Predigen bessern.

So sagt er in der Schrift „Von dem getichten glawben etc.": „Einem rechtfertigen Prediger sind die Worte Gottes nicht mit Honigsüßen Worten und Heucheley in den Mund gesetzt, sondern

---

[1]) 21, 281, W. A. 6, 407, 14—15.
[2]) 21, 284; W.-A. 6, 409, 7—20.
[3]) 21, 313; W. A. 6, 434, 6—8.
[4]) Bezold, Gesch. d. dt. Reform., S. 460.
[5]) Enders IV 356 f. Kawerau, Lehrb. d. Kirchengesch. III, S. 71.

mit einem inbrünstigen und rechten ernsten Eifer, die gedichteten Christen auszuwurzeln . . . . Laßt uns die Bibel dazu nützen, dazu sie geschaffen ist, zu tödten und zu würgen, und nicht lebendig zu machen“ [1]). In einem Brief unterzeichnete er sich: Thomas Muntzer mit dem Schwerthe Gydeonis [2]). Wie ein Richter des alten Testaments kam er sich vor, von Gott berufen um das Volk gegen die Fürsten, ihre und Gottes Feinde zu führen.

Auch die zwölf Artikel der Bauern zeigen jenen gefährlichen Irrtum, als ob Gesetze des alten Testaments und christliche Glaubenslehren unmittelbar auf die Rechtsverhältnisse der damaligen Zeit angewendet werden könnten. Die Bauern wollten z. B. nicht mehr Eigenleute sein „angesehen, daß uns Christus alle mit seinem kostbarlichen Blutvergießen erlöst und erkauft hat . . . .“ Luther war zwar auch überzeugt von der Unvereinbarkeit vieler Rechtsordnungen mit dem Evangelium, auch er wollte von dem Zinsnehmen nichts wissen, das in seiner Zeit allgemein als Wucher betrachtet wurde [3]), haßte das heidnische römische Recht und die gelehrten Juristen, aber sein praktischer Sinn bewahrte ihn vor zwar wohlgemeinten aber utopischen Weltverbesserungsplänen. Ein staatloses Zusammenleben der Menschen, ein Reich der Freiheit und der brüderlichen Liebe wäre freilich schöner und christlicher, aber es läßt sich nun einmal nicht verwirklichen.

Ja „wenn alle Welt rechte Christen, das ist, recht Gläubigen wären“, so führt er in der Schrift „Von weltlicher Oberkeit“ aus [4]), „so wäre kein Furst, König, Herr, Schwert noch Recht noth oder nütz. Denn wozu sollts ihn?“ Der heilige Geist lehrt sie das Böse meiden, sie halten auch ohne Obrigkeit Frieden untereinander. Da aber die meisten Menschen nicht wahre Christen sind, das Böse nicht freiwillig lassen wollen, so hat sie Gott „unter das Schwert geworfen: daß, ob sie gleich gerne wollten, doch nicht thun kunnten ihr Bosheit; und ob sie es thun, daß sie es doch nit ohn Furcht, noch mit Friede und Glück thun mügen“ [5]). Die Obrigkeit ist also notwendig in der Welt, um die Ruhe und Ordnung aufrecht zu erhalten und kann sich darum nicht an alle einzelnen Sittengebote des Christentums halten. „Hie siehest du klar“, sagt er in der Auslegung der Bergpredigt, „daß Christus in diesem ganzen Capitel Nichts redet von weltlicher Ordnung

---

[1]) Strobel, Leben und Schriften Müntzers, Nürnberg und Altdorf, 1795. Seite 156.

[2]) Seidemann, Th. Münzer, Dresden und Leipzig, 1842, S. 143.

[3]) Calvin macht hierin eine Ausnahme; siehe unten. Luther hält am kanonischen Zinsverbot fest, aber „er verwirft die Selbsthilfe, eine Doktrin, die aus der Sündhaftigkeit des Kapitalzinses das Recht und die Pflicht ableitete, den Zins zu verweigern“. Jäger S. 246, D. W. II, 425. Vergl. zur Zinsfrage auch Köhler, S. 59—63.

[4]) Vergl. zum folgenden Brandenburg S. 10 ff.

[5]) E. A. 22, 66, 68; W. A. II, 251, 5—8.

und Wesen, und daß alle solche Sprüche, so hin und wieder im Evangelio stehen (als sich selbs verleugnen, seine Seele hassen, Alles verlassen etc.), gar nicht ins weltlich oder Kaisers Regiment geboren oder nach dem Sachsenspiegel zu verstehen sind . . . . wie kunnt sonst dieß Leben und Regiment bestehen?" [1])

Die Daseinsberechtigung der Obrigkeit hängt also nicht davon ab, ob sie im Geiste des Evangeliums zu Nutz und Frommen ihrer Untertanen regiert, oder ob sie ihre Untertanen plagt und das reine Evangelium verfolgt. Sie ist eine schlechthin irdische Ordnung; d. h. Gott hat die Obrigkeit eingesetzt, aber er überläßt es ihr, ob sie gut regieren will oder nicht: „derhalben auch im Evangelio nichts davon gelehret wird, wie es (das weltliche Regiment) zu halten und zu regieren sei, ohn daß es gebeut, man solle es ehren und nicht dawider sich setzen" [2]). Natürlich muß aber eine Obrigkeit, die den Anspruch erhebt, eine christliche zu heißen, auch mit christlicher Gesinnung regieren, und ihre Gesetze müssen der Billigkeit und dem Geist des Evangeliums entsprechen, „also das alle ander Gesetz müssen und sollen ihr Maß haben vom Glauben und von der Liebe . . . . Wo sie aber wider den Glauben und die Liebe geraten, sollen sie schlecht ab sein" [3]). „Die Technik des Regierens ist Sache der Vernunft und der Erfahrung, der Zweck bleibt abhängig von dem christlichen Gebot der Nächstenliebe" [4]).

Wie soll sich nun der wahre Christ der Obrigkeit gegenüber verhalten: soll er sich in den Dienst des Staates stellen, unter Umständen auch für ihn in den Krieg ziehen, wo er doch einem viel höheren Herrn angehört, der ihm gebietet, nicht zu töten, nicht Rache zu nehmen?

Gewiß, der Christ darf für sich selbst nichts vom Staate begehren, er soll die Hülfe der Obrigkeit nicht in Anspruch nehmen, wenn man ihm Unrecht tut, nicht klagen vor Gericht, höchstens annehmen, daß andere für ihn klagen oder die Obrigkeit ihm von selbst hilft. Er soll gewiß sein, „wie die allzumal Heiden sind unter christlichem Namen, die sich rächen, oder vor Gericht umb ihr Gut und Ehre rechten und zanken" [5]). „Halt du dich also, daß du Alles leidest, damit du der Gewalt nicht bedürfest" [6]). Später hat Luther allerdings doch zugegeben, daß der Christ sein Recht suche, nicht allein um seinetwillen, „sondern auch darumb daß

[1]) E. A. 43, 112 -113. Vergl. Köhler S. 12.

[2]) 39, 330. „Einen sogenannten christlichen Staat kennt eigentlich Luther kaum, er kennt nur einen solchen, der seine Pflicht tut, der seinen Posten, auf den er sich bewußt oder unbewußt von Gott gestellt sieht, treu versieht". Schulth.-Rechenb. 168.

[3]) E. A. 53, 15.

[4]) Jäger S. 236.

[5]) E. A. 22, 79; W. A. 11, 259, 19 - 21.

[6]) 22, 72; W. A. 11, 254, 22.

dem Ärgerniß gewehret und dem Mutwillen gesteuret werde“[1]). Der rechte Christ soll aber auch nicht in die Einöde fliehen, um sich vor der Befleckung mit der sündigen Welt zu bewahren; nein, in der Welt leben und aller menschlichen Ordnung untertan sein, aber nur um des Nächsten willen, um diesem zu seinem Recht zu verhelfen, das ist seine Pflicht.

„Nu aber das Schwert ein groß nöthlicher Nutz ist aller Welt, daß Fried erhalten, Sund gestraft und den Bösen gewehret werde, so gibt er sich aufs allerwilligst unter des Schwerts Regiment, gibt Schoß, ehret die Überkeit, dienet, hilft und thut Alles, was er kann, das der Gewalt forderlich ist, auf daß sie im Schwang und bei Ehren und Furcht erhalten werde: wiewohl er deß fur sich keines darf, noch ihm noth ist; denn er siehet darnach, was andern nutz und gut ist“[2]). Darum soll der Christ sich auch nicht weigern, ein öffentliches Amt zu bekleiden, wenn er es im Dienste des Nächsten führt. „Denn in dem Fall gingst du einher ganz in frembdem Dienst und Werken“[3]). Luther stellt den Henker, den er auch „Faustrichter“ gegenüber dem „Mundrichter“ nennt[4]) neben diesen, ja neben den Fürsten; er ist ja ein notwendiges Glied der obrigkeitlichen Gewalt.

Also der rechte Christ soll dem Staate dienen, dem er angehört, aber sich ihm nicht freudig anschließen im Sinne unseres modernen Nationalgefühls; er soll auch seine staatlichen Pflichten nur hinnehmen wie das Leben auf dieser Erde überhaupt, als eine Arbeit[5]), eine Prüfungszeit im steten Hinblick auf das Jenseits als den eigentlichen Zweck und das einzige Ziel des Lebens.

Wir haben bereits gesehen, daß nach Luthers Anschauung die Bibel nicht als weltliches Gesetzbuch verwertet werden darf, dessen Vorschriften bis ins einzelne befolgt werden müßten. Besonders macht der Reformator diesen Grundsatz geltend mit Bezug auf das mosaische Gesetz, da ja in seiner Zeit gerade die falsche Auffassung über die Verbindlichkeit des alten Testaments eine gefährliche Verwirrung in den moralischen Anschauungen hervorbrachte. Dagegen wendet er sich aufs entschiedenste: „Qui iudicialia Mosi jactant, contemnendi sunt. Nos habemus nostra iura civilia sub quibus vivimus“[6]). Haben doch auch die Juden, z. B. Hiob, Joseph oder Daniel, die unter fremden Völkern lebten, sich nach deren Gesetzen gerichtet. So schreibt er auch dem Kurfürsten Friedrich, der ihn in dieser Sache um Rat fragte:

[1]) E. A. 2, 47. Wir werden noch mehrfach sehen, wie in Luthers Anschauungen sich eine gewisse Entwickelung vollzieht, der stolze Idealist schließlich doch dem praktischen Leben und seinen Notwendigkeiten Zugeständnisse machen muß.
[2]) 22, 71; W. A. 11, 253, 26—30.
[3]) 22, 73; W. A. 11, 255, 5—6.
[4]) 22, 247; W. A. 19, 624, 23.
[5]) Brandenburg S. 13.
[6]) D. W. II, 489; 14. März 1524.

„Nun aber nicht Mose, sonder Kaiserliche Rechte seind in der Welt angenommen und in Brauch, will sichs nicht gebuhren, daß wir hie ein Sekten und Zwietracht anheben“ [1]).

Welches sind nun die Aufgaben der Obrigkeit, sofern sie ein christliches Regiment führen will?

Zunächst die Wahrung des inneren und äußeren Friedens. Dazu kommen dann Aufgaben wirtschaftlicher und sozialer Art. Sie muß den Kaufmann daran hindern, daß er die Ware zu teuer verkauft [2]), den Wucher, d. h. in seinem Sinne jedes Geldleihen um des Gewinnes willen verbieten [3]), die Bettelei abschaffen, indem sie jede Gemeinde verpflichtet, ihre eigenen Armen zu versorgen und die fremden Bettler fortzujagen [4]). Ferner muß die Obrigkeit für die Jugenderziehung, für die Gründung von Schulen Sorge tragen [5]). Die kirchlichen Angelegenheiten werden wir noch besonders zu behandeln haben.

Wir sehen, die Aufgaben der Staatsgewalt sind durch die Reformation bedeutend gewachsen, sie hat viele übernommen, die bis dahin die Kirche erfüllt hatte [6]).

Bemerkenswert ist, was Luther von den Pflichten eines guten Regenten sagt. Er soll seinen Räten nicht unbedingt vertrauen, sondern soviel wie möglich überall selbst nach dem Rechten sehen, denn er trägt die Verantwortung: „Das ist der größist Schade an Herrn Höfen, wo ein Fürst seinen Sinn gefangen gibt den großen Hansen und Schmeichlern, und sein Zusehen läßt anstehen“ [7]). Er darf sich auch nicht zu sehr auf die Rechtsbücher verlassen, die bei der Anwendung auf einzelne Fälle zuweilen nicht das Rechte treffen. Darum soll er „mit eigener Vernunft messen, wenn und wo das Recht der Strenge nach zu brauchen oder zu lindern sei“ [8]). Krieg führen darf er nur zum Zweck der Landesverteidigung, nicht zur Vergrößerung seines Gebietes, aus Ehrgeiz oder Rachsucht. Weltliche Oberkeit ist nicht eingesetzt von Gott, daß sie solle Friede brechen und Kriege anfahen; sondern dazu, daß sie den Friede handhabe und den Kriegern wehre“ [9]).

Wir sehen: Nach Luthers Auffassung hat der Staat keinen Eigenwert in dem Sinne, daß er seinen Machtbereich möglichst

---

[1]) De Wette II, 519, 21. Mai 1524.
[2]) E. A. 22, 204; W. A. 15, 296.
[3]) E. A. 23. 303.
[4]) E. A. 21, 335; W. A. 6, 450.
[5]) D. W. III, 135.
[6]) Jäger S. 243. Eine Fülle von Aufgaben drängte sich an den Staat heran, nicht auf Grund von Machtansprüchen, sondern infolge der Auflösung, die den kirchlichen Faktor zunächst aus dem Rechtsleben beseitigte.
[7]) 22, 98; W. A. 11, 274, 14—16.
[8]) 22, 95; W. A. 11, 272, 14—15.
[9]) 22, 270; W. A. 19, 645, 13—16; vergl. Jäger S. 245.

auszudehnen, eine recht glänzende, angesehene Stellung unter den anderen Staaten zu erlangen sucht, sondern die Staatsgewalt ist nur ein Amt im Dienste des Nächsten; nach außen hat sie sich passiv zu verhalten, solange es irgend geht, nur zum Schutz der Untertanen greift sie zum Schwert. Sie steht diesen gegenüber wie die Eltern ihren Kindern: „Aus der Aeltern Oberkeit fleußet und breitet sich aus alle andere", heißt es im großen Katechismus in der Erklärung des 4. Gebotes. Bei diesem Gebote „ist auch zu reden vom Gehorsam weltlicher Oberkeit, welche alle in den Vaterstand gehöret und am allerweitesten umb sich greifet. Denn die ist nicht ein einzelner Vater, sondern so vielmal Vater, so viel er Landsässen, Bürger und Unterthanen hat" [1]).

2. Stellung der Untertanen zur Obrigkeit.

Aus dieser ethisch-patriarchalischen [2]) Auffassung der Obrigkeit, aus ihrem Charakter einer gottgewollten Ordnung ergibt sich natürlich, daß die Untertanen sie in Ehren halten und ihr gehorchen müssen, wie die Kinder ihren Eltern.

Man könnte aber vielleicht doch fragen: Hat eine schlechte Regierung nicht ihr Amt verwirkt, wenn sie es nicht im Geiste des Evangeliums führt? Wir werden sehen, daß Zwingli diesen Schluß zieht. Nicht so Luther. Nach seiner Meinung ist ja die Obrigkeit eine weltliche Ordnung, deren Berechtigung nicht davon abhängt, ob sie auch ihre Verpflichtungen voll erfüllt.

Man darf sich darum nicht wehren, wenn man glaubt, daß einem Unrecht geschieht [3]); z. B. erkennt Luther in der „Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauern" ihre Beschwerden als gerechtfertigt an, ermahnt die Fürsten mit zornigen Worten zur Nachgiebigkeit, will aber trotzdem nichts davon wissen, daß die Bauern der Obrigkeit ihre Wünsche abtrotzen. Das wäre ja der Anfang vom Ende, wenn jeder in der eigenen Sache Richter sein wollte.

Wahr ists, daß ihr Recht habt, in dem, daß ihr das Evangelion begehrt . . . . . Noch folget nicht daraus, daß ich mich sollt setzen mit der Faust gegen die Oberkeit, die solch Unrecht an mir thut" (das Evangelium verbietet) [4]). „Denn Aufruhr hat kein Vernunft und gehet gemeiniglich mehr ubir die Unschuldigen denn ubir die Schuldigen" [5]).

[1]) E. A. 21, 59, 60; W. A. 30 a. S. 152, 153.

[2]) Jäger S. 239.

[3]) So wenigstens sein ursprünglicher Standpunkt, wie er seiner Lebensanschauung und seiner Auffassung der Obrigkeit entspricht.

[4]) E. A. 24; 291, 292; W. A. 18, 322, 5, 13—15.

[5]) E. A. 22, 49; W. A. 8, 680, 18—20. Vergl. Cardauns S. 2ff.

Eben darum ist jeder gewalttätige Widerstand gegen die gesetzmäßige Ordnung so verwerflich, weil er mehr Schaden anrichtet als das schlechteste Regiment. Besser wirds auch durch Aufruhr nicht, denn „Oberkeit ändern und Oberkeit bessern, sind zwei Ding, so weit von einander als Himmel und Erden“ [1]).

Selbst die schlimmsten Tyrannen muß man ertragen als eine Strafe für die Sünden, bis Gott sie straft oder „bis durch Gotts Verhängen die Unterthanen sich aufmachen und erwürgen oder verjagen sie. — Denn wir können den Haufen nicht zwingen, unser Lehre zu folgen“ [2]).

Wir sehen: Luther fühlt recht wohl, daß die unbedingte Gehorsamspflicht der Untertanen unleidliche Zustände schaffen kann. Aber sein stolzer Idealismus leidet vorerst keine Ausnahme; wie darf das moralische Gesetz von der Willkür der einzelnen Menschen abhängen, wer darf darüber entscheiden, ob die Regierung wirklich so schlimm ist!

„Aber das ist noch dahinten eine böse Folge oder Exempel, daß, wo es gebilligt wird, Tyrannen zu ermorden oder verjagen, reißt es balde ein, und wird ein gemeiner Mutwille draus, daß man Tyrannen schilt, die nicht Tyrannen sind, und sie auch ermordet, wie es dem Pöfel in Sinn kömpt“ [3]).

„Besser, daß die Tyrannen hundertmal ihnen Unrecht thun, denn daß sie den Tyrannen einmal Unrecht thun“ [4]).

Es ist der alte Widerstreit zwischen dem Bedürfnis des Menschen nach allgemein gültigen Gesetzen, die ihrem Wesen nach keine Ausnahme vertragen, und der Verschiedenheit, Veränderlichkeit der wirklichen Verhältnisse.

Es ist natürlich, daß Luther als Idealist für die ausnahmslose Geltung eines Sittengesetzes eintritt.

Zudem ist seine Unterwerfung unter die bestehende Ordnung durchaus frei von schwächlicher Ruheseligkeit oder gar dem Streben, den Fürsten zu gefallen. Freiwillig ordnet er sich der Staatsgewalt unter, weil er es für seine Pflicht hält und zwar gleichviel, wer ihr Träger ist. „Ist jemand im Regiment, den ist man schuldig zu ehren, nicht um seinetwillen, sondern darumb, daß es Gottes Ordnung ist“ [5]).

Wie jedes andere Unrecht, so muß der Christ es auch geduldig ertragen, wenn sein Landesherr ihn wegen seines Glaubens verfolgt. Am besten ist es dann, er läßt Hab und Gut im Stich und wandert aus: „Wo ein Fürst oder Herr das Evangelium nicht will leiden, da gehe man in ein ander Fürstenthum, da es

---

[1]) E. A. 22, 264; W. A. 19, 639, 22 –23.
[2]) E. A. 22, 262; W. A. 19, 638, 1 – 3, 11.
[3]) E. A. 22, 259; W. A. 19, 634, 31 – 635, 3.
[4]) Ebendaselbst.
[5]) E. A. 34, 217.

gepredigt wird[1]). Aber nimmermehr soll man auf Befehl der Obrigkeit vom rechten Glauben lassen und die Bibeln ausliefern, „denn ich sage dir, wo du ihm nicht widersprichst und gibst ihm Raum, daß er dir den Glauben oder die Bücher nimpt, ... so hast du wahrlich Gott verleugnet“[2]).

Später hat der Reformator allerdings die Strenge seines Standpunktes, wie sie besonders in der Schrift an die Bauern hervortritt, gemildert[3]). In den Tischreden, im Artikel von der Notwehr, in dem er im besonderen sein Verhältnis zum Kaiser behandelt, formuliert er außerordentliche Fälle, z. B. Verletzung der Familienehre, in denen er wohl einmal seine Eigenschaft als Christ hintansetzen und seine Rechte als Gatte und Vater auch gegen einen fürstlichen Bösewicht verteidigen würde. Er äußert sich u. a. folgendermaßen darüber:

Einem Privatmann gebühre es eigentlich nicht.

„Wenn ich aber einen, der gleich kein Tyrann wäre, bei meinem Eheweibe oder Tochter ergriffe, so möchte ich ihn umbbringen. Item: Wenn er diesem sein Weib, dem Andern seine Tochter, dem Dritten seine Äcker und Güter mit Gewalt nähme, so würden die Untertanen zusammentreten und ihn erschlagen, wie einen andern Mörder und Straßenräuber“[4]).

Wie in der Frage, ob der Christ sein Recht durchsetzen dürfe, hat auch hier das praktische Leben mit seinen mannigfachen Verwickelungen über seinen hochfliegenden Idealismus und seine biblische Strenge gesiegt. Der Reformator ist Familienvater geworden und fühlt nun, daß er seine Forderung unbedingter Unterwerfung und Ergebung in alles Unrecht einschränken muß. Mag er für seine Person sich alles gefallen lassen wollen, auf Frau und Kinder darf er das nicht ausdehnen, sie muß er beschützen, wenn ihnen jemand Gewalt antun will, und wäre es auch ein Fürst. Und so denkt er sich, müßten auch die Landesfürsten fühlen und ihre Untertanen gegen jeden Feind verteidigen, und wenn es der Kaiser selbst wäre.

Das Verhältnis der Landesfürsten zu ihrem Oberhaupt faßte er allerdings anfangs auch ganz patriarchalisch, im Sinne strenger Unterordnung auf: wie der Untertan dem Fürsten, so ist dieser dem Kaiser als der höchsten Autorität unbedingten Gehorsam schuldig. „Wie man eim aufruhrerischen Bauern den Kopf abschlägt, so soll man eim aufrührerischen Edelmann, Grafen,

---

[1]) 22, 258, W. A. 19, 634, 15—16.

[2]) 22, 89; W. A. 11, 267, 11—13.

[3]) Cardauns S. 7ff.

[4]) E. A. 62, 207; vergl. auch E. A. 62, 195. Man würde der Äußerung doch wohl zu viel theoretisches Gewicht geben, wenn man Luther deswegen zum Verfechter „des durch Volksbeschluß autorisierten Tyrannenmords machte. (Card. 8.)

Fürsten auch den Kopf abschlahen, eim wie dem andern, so geschicht niemand unrecht“ [1]).

Darum rät er seinem Landesherrn eifrig vom Krieg wider den Kaiser ab: er dürfe diesem bei Unterdrückung der Evangelischen zwar nicht Heeresfolge leisten, aber ebensowenig sich ihm widersetzen.

Manche hielten es zwar für erlaubt, „aber nach der Schrift will sichs in keinem Weg ziemen . . . .“ [2]).

„Luther war von dem Begriffe des Reiches nicht viel minder durchdrungen, als von dem der Kirche — und er fühlte eine ähnliche Pein, sich von demselben losreißen zu sollen“ [3]). Aber die unglückliche Stellung, in die er und seine Anhänger dem Kaiser gegenüber geraten waren, die immer dringender werdende Notwendigkeit der Abwehr bewogen ihn endlich, wenn auch schweren Herzens den Widerstand gegen das Reichsoberhaupt gutzuheißen [4]). So erklärt sich Luther denn in der „Warnung an seine lieben Deutschen“ 1531 öffentlich mit dem eventuellen Krieg gegen den Kaiser einverstanden. Er will diesen jetzt nicht als Aufruhr, sondern als Notwehr aufgefaßt wissen [5]). Im übrigen verteidigt er sich damit, daß der Kaiser vom Papst und seinen Anhängern sich lenken lasse; wer aber die Partei der römischen Kirche wähle, der müsse alle ihre Bosheit und Verderbtheit auf sein Gewissen nehmen. Die lange, feindselige Schilderung, die er nun von den Lastern der römischen Kirche entwirft, erweckt den Eindruck, daß der Reformator mit zornigem Schelten seine Bedenken und Zweifel zu unterdrücken sucht.

Noch deutlicher tritt diese Unsicherheit in den Tischreden hervor. Er verteidigt sich hier hauptsächlich damit, daß nach der Meinung der Juristen der Kaiser nicht allein Herr im deutschen Reich sei wie die Könige von Frankreich und England, sondern die Kurfürsten mit zu regieren hätten. Er habe nur die Würde eines primus inter pares, etwa wie der Doge von Venedig oder der Rektor einer Universität [6]). Der Kaiser sei kein absoluter Herrscher, der mit seinen Untertanen nach Belieben schalten und walten könne, sondern die Fürsten seien „dem Kaiser unterworfen und seine Unterthane, mit einem gewissen Maaß nach Verordnung der Rechte, wie er uns dagegen auch nach derselbigen

---

[1]) E. A. XXII, 268; W. A. 19, 643, 18 –20.

[2]) 6. März 1530, D. W. III, 560 ff; vgl. auch D. W. III, 526, 18. Nov. 1529 und E. A. 64, 277: Gemeinsames Gutachten von Luther, Melanchthon und Bugenhagen, 1523.

[3]) Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Ref. III, 128 unten.

[4]) Vergl. für d. Folgende Cardauns S. 7 ff.

[5]) E. A. 25, 12.

[6]) 62, 193. Über die Quelle, aus der Luther diese Ansichten schöpfte, Cardauns S. 10.

Verordnung verpflichtet und verbunden ist“ [1]). Verletzt er dieses Recht, „so widerstünden wir ihm mit Recht als einem Tyrannen, der Gewalt übete, und wider seine Pflicht thäte“ [2]).

Er stellt die Lage der evangelischen Fürsten der der christlichen Märtyrer zur Zeit Diokletians gegenüber: „Da es aber ein Diokletianus wäre und ein solch [absolutes] Regiment, so wollten wir ihm gerne weichen und leiden“ [3]). Damals durften sie, so meint er, der absoluten Gewalt des Kaisers keinen Widerstand entgegensetzen, sondern mußten alle Verfolgung geduldig ertragen; jetzt sind andre Zeiten, jetzt haben die Fürsten das vertragsmäßige Recht, dem Kaiser Widerstand zu leisten.

Er faßt also hier die Frage nicht als eine allgemeine auf, die nach sittlichen Grundsätzen und nach den Lehren der heiligen Schrift erörtert werden müßte, sondern als eine speziell reichsrechtliche, über die nicht der Theologe, sondern der Jurist zu entscheiden hätte.

Für das Gewissen, gesteht er, bleibts „eine sährliche Sache“ [4]). „Ich rate es nicht als Theologus; aber wenn die Juristen können aus ihren Rechten anzeigen und beweisen, daß es recht sei, da mögen sie zusehen und es verantworten“.

In einem Brief an einen Freund [5]) verwahrt er sich sogar entschieden dagegen, daß er dazu geraten habe, dem Kaiser ungehorsam zu sein. Nein, er habe nur nicht widersprochen, als andere es für erlaubt erklärten. Der Reformator sucht also die Verantwortung von sich abzuwälzen.

Da ihm trotz der angeblichen Rechte der Fürsten die gewaltsame Gegenwehr bei Glaubensverfolgungen doch bedenklich erscheint, so möchte er den zwischen seinem Landesherrn und dem Kaiser drohenden Krieg nicht als Glaubenskrieg aufgefaßt wissen, sondern spricht die Vermutung aus, es werde um weltlicher Händel willen zum Kriege kommen, etwa wegen der Kirchengüter, nach denen der Kaiser nicht weniger als die protestantischen Fürsten seine Hand ausstrecke [6]). Ein andermal stellt er den Kaiser wie in der „Warnung an seine lieben Deutschen“ als des Papstes „Lehnsmann“, also als unfrei in seinen Entschlüssen hin. Darum nehme er nicht dem Kaiser, sondern eigentlich dem Papst das Schwert aus der Hand, dem es ja auch gar nicht zukomme. „Wenn er (der Kaiser) aber zum Arianer würde und stritte öffentlich wider Gottes Wort für sich, als ein Antichrist und Heide, so sollte

[1]) 62, 191.
[2]) 62, 192.
[3]) 62, 198.
[4]) 62, 197.
[5]) Auch in den Tischreden.
[6]) 62, 190.

man ihm weichen und leiden[1]); d. h. der Reformator ist bemüht, seinen ursprünglichen Standpunkt festzuhalten, daß Widerstand bei Verfolgungen um des Glaubens willen verwerflich sei. Dagegen in anderen Fällen, wo es sich nicht um den Glauben handelt, bei besonders schlechter Regierung scheint ihm die Gegenwehr weit weniger bedenklich. Wenn die Fürsten in „Welthändeln" mit dem Kaiser in Konflikt geraten, da ist „bei den Juristen keine Disputation", da dürfen sie sich ihm widersetzen, „wie man einem Unsinnigen, Tollen ein Schwert soll nehmen, damit er nicht schaden thut"[2]). So lehrt die Vernunft und „das natürlich Gesetz". Die naturrechtlichen Theorien, die bis dahin in seiner Staatsanschauung keine Rolle spielten, nimmt er jetzt zu seiner Verteidigung zu Hülfe. „Wenn ein Oberherr tyrannisch wider Recht handelt, so wird er den Andern gleich, denn er legt damit ab die Person des Oberherrn, darum verleuret er billig sein Recht gegen die Untertanen per naturam relativorum. Denn Herr und Unterthan zu Gleichem einer dem andern verbunden ist, und ist schuldig zu halten, was er zugesagt und gelobt hat nach dem gemeinen Sprüchwort: Getreuer Herr, getreuer Knecht"[3]).

Wir haben also gesehen, wie Luther die verschiedensten Gründe zu seiner Rechtfertigung heranzieht, ohne daß er doch selbst von der Rechtmäßigkeit seiner Sache ganz überzeugt ist. Denn er weist schließlich die Verantwortung von sich. Tut, was ihr nicht lassen könnt und laßt mich in Frieden! Das ist eigentlich sein wahrer Wunsch. „Ich predige und sage, was ich will, so ists umbsonst"[4]). Der Reformator befand sich eben in peinlicher Zwangslage. Daß er sich unter den obwaltenden Umständen zu einer Änderung seines Standpunktes entschloß, daraus kann man ihm kaum einen schweren Vorwurf machen.

Aber er setzte sich dadurch in Widerspruch mit seiner früheren strengen, ausschließlich an der Bibel orientierten Lebensanschauung. Das fühlte er selbst. Ein Beweis dafür ist, daß er keine Zitate aus der Bibel anführt, in der er sonst für alle Gewissensfragen die Antwort suchte; ganz im Gegensatz zu Zwingli, der seine Widerstandslehre auf Beispiele aus dem alten Testament gründet; und während jener mit fester Überzeugung und stolzer Zuversicht die Untertanen auffordert, ja verpflichtet, gottlose Tyrannen „abzustoßen", empfindet Luther schmerzlich, daß er eine Ausnahme von der Regel zugestanden, daß er von seiner wahren Überzeugung abgefallen sei.

---

[1]) 62, 198, 199.
[2]) 62, 192.
[3]) 62, 202. Vergl. über die sonst geringe Bedeutung der naturrechtl. Theorien. Lang, S. 18.
[4]) 62, 208.

3. Die Obrigkeit und die Gewissensfreiheit.

Auch in seiner Anschauung über das Verhältnis der Obrigkeit zur Religion tritt unter dem Zwang äußerer Verhältnisse eine Wandlung ein.

Anfangs war der Reformator entschieden dagegen, daß der Landesherr seine Untertanen zwingen dürfe, einer bestimmten Konfession anzugehören. Das ergab sich schon mit Notwendigkeit aus seiner Auffassung der Obrigkeit als einer irdischen Ordnung, bestimmt zur Aufrechterhaltung der öffentlichen (äußeren) Ruhe und Wohlfahrt: „Das weltlich Regiment hat Gesetz, die sich nicht weiter strecken, denn uber Leib und Gut, und was äußerlich ist auf Erden. Denn uber die Seele kann und will Gott niemand lassen regiern, denn sich selbs alleine. Darumb wo weltlich Gewalt sich vermisset, der Seelen Gesetz zu geben, do greift sie Gott in sein Regiment, und verfuhret und verderbet nur die Seelen“ [1]). Es ist ja ganz unmöglich und darum töricht und unsinnig über die Seele eines andern regieren zu wollen.

„Uber das, mag mans auch dabei greifen, daß ein iglich Gewalt soll und mag nur da handeln, da sie sehen, erkennen, richten, urtheilen, wandeln und ändern kann. — Denn was wäre mir das fur ein Richter, der blindhin richten wollt die Sachen, die er wider höret noch siehet? — Der Seelen Gedanken und Sinnen können Niemand, denn Gott, offenbar sein“ [2]). Es kann darin doch keiner für den anderen einstehen. „Denn so wenig als ein Andrer fur mich in die Hölle oder Himmel fahren kann; so wenig kann er auch für mich gläuben oder nicht gläuben“ [3]).

Man darf wohl sagen: die Begründungen zeigen, daß es Luther nicht bloß um Schonung seiner Glaubensgenossen zu tun ist, sondern wirklich um ein Prinzip, um die Freiheit des religiösen Empfindens.

Darum verfuhr er anfangs so schonend mit denen, die am alten Glauben festhielten, trat dafür ein, daß man die Mönche, die im Kloster bleiben wollten, ruhig dort sitzen lasse, und rief den Schwarmgeistern, die in Wittenberg allzu eilig die alten Gebräuche beim Gottesdienst abschafften, die berühmten Worte entgegen: „Summa Summarum: Predigen will ichs, sagen will ichs, schreiben will ichs; aber zwingen und dringen mit Gewalt will ich niemand; denn der Glaube will willig und ungenöthiget sein und ohne Zwang angenommen werden“ [4]).

Darum wollte er auch anfangs die Wiedertäufer nur dann bestraft wissen, wenn sie sich Gewalttätigkeiten erlaubten:

---

[1]) 22, 82; W. A. 11, 262, 7—12.
[2]) 22, 84, 85; W. A. 11, 263, 26—29, 264, 2—3.
[3]) Ebenda.
[4]) 28, 219; W. A. 10 III, 18, 10—12.

„Man lasse sie nur getrost und frisch predigen, was sie künnten, und wider wen sie wöllen; denn wie ich gesagt habe, es müssen Secten sein, und das Wort Gottes muß zu Felde liegen und kämpfen. — Wo sie aber wöllen mehr thun, denn mit dem Wort fechten, — da sollen E. F. G. zugreifen — und stracks das Land verbotten“ [1]).

In der Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Art. der Bauern heißt es: „Ja, Oberkeit soll nicht wehren, was jedermann lehren und gläuben will, es sei Evangelion oder Lügen; ist gnug, daß sie Aufruhr und Unfriede zu lehren wehret“ [2]).

Daß der Reformator nun trotzdem späterhin die Hülfe der Obrigkeit gegen Andersgläubige anrief, das lag in den Zeitverhältnissen begründet.

Es schien notwendig in Rücksicht auf die öffentliche Ordnung und die kirchliche Uniformität, damit nicht die „Unterthanen in Uneinigkeit und Zwiespalt durch widerwärtige Prediger geführet werden, daraus zuletzt Aufruhr und Rotterey zu besorgen wäre, sondern an einem Ort auch einerley Predigt gehen soll“ [3]). Es erschien als unumgänglich notwendig für den Frieden eines Landes und war es damals auch bei der Erregung der Gemüter, daß Staats- und Kircheneinheit zusammenfielen. Der andere Grund [4]), den der Reformator in dem Brief anführt, ist: „weil E. K. F. G. durch Gottes Wort gewißlich unterricht, daß solcher lästerlicher Gottesdienst unrecht und verdammlich sey, und doch als eine weltliche Oberkeit müßt sie schützen (die Stiftsherren in Altenburg), — würde zuletzt für Gott all ihrer Greuel auf E. K. F. G. Gewissen heimkommen“.

„Damit sie aber nicht sagen, man zwinge sie zum Glauben, ist das nicht die Meinung, sondern man verbeut ihnen nur das öffentliche Ärgerniß, welches sie selbst nicht können erhalten, und bekennen müssen, es sey in der Schrift nicht gegründt, und doch, muthwilliglich zu verderben andere Seelen, — auch zu Schmach und Spott Gott und seinem Evangelio, halten wollen“ [5]).

Luther hält also fest an dem Gedanken, daß der Glaube frei sei. Aber er meinte damit von Anfang an nur, daß man niemanden mit Gewalt wahrhaft religiös machen kann, weil der Glaube eine Erhebung zu Gott, ein Trost in Gott ist; nicht etwa im modernen Sinne, daß Gottes Wesen niemand ergründen könne und daher jeder das Recht habe, sich eine eigene Weltanschauung zu bilden.

---

[1]) D. W. II, 547, 21. Aug. 1524.
[2]) E. A. 24, 276; W. A. 18, 298, 299.
[3]) An den Kurf. Johann, 9. Febr. 1526, D. W. III, 89.
[4]) Brandenburg S. 24 hebt nur den ersten Grund hervor, der zweite ist aber auch sehr wichtig, sehr charakteristisch.
[5]) Ebenda, vgl. E. A. 39, 250, 251.

Sondern es gibt nach seiner Meinung nur einen wahren Glauben, der in der Schrift klar und eindeutig enthalten und durch ihn von den Schlacken der Tradition befreit ist. Nachdem nun das Evangelium eine Zeit lang gepredigt war, meinte er, es sei auf die Schwachen hinreichend Rücksicht genommen. Wer sich nun noch weigerte, tat es offenbar aus Bosheit und Verstocktheit; „denn sie wissen selbs wohl, daß unser Lehre recht ist und wollen sie doch ausrotten“ [1]). Es ist also in seinen Augen geradezu Gotteslästerung, Beleidigung der göttlichen Majestät, für deren Ehre die Obrigkeit verantwortlich erscheint.

Aber es bedeutete doch immerhin einen Fortschritt, daß er nicht die innere Überzeugung, sondern nur die sich öffentlich geltend machende Ketzerei bestraft wissen wollte [2]).

Es ist bezeichnend, daß noch in der Instruktion für die Visitatoren in Sachsen vom Jahre 1527 die Wendung vorkommt: „Dann wie wol unnser meynung nit ist Jemandts zuvorpinden, was er halten oder glauben sol, so wollen wir doch zuvorhuttung schedlicher auffrur und ander unrichtigkeit kein secten noch trennung Inn unsern Furstenthumben unnd Landenn wissen, noch gedulden“ [3]). „Die Idee einer wirklichen Glaubensfreiheit war für dieses Zeitalter der Abendmahlsstreitigkeiten und der gesetzlich festgelegten Bekenntnisse ganz unfaßbar, das Gebot der Intoleranz eine natürliche Folge der religiösen und politischen Wertung der Rechtgläubigkeit“ [4]).

4. Obrigkeit und Kirche.

Über Luthers Auffassung von dem Verhältnis der Obrigkeit zur Kirche sind die Meinungen geteilt, und die Frage, ob die freie Gemeindebildung im Gegensatz zur staatlichen Regelung ihm besonders am Herzen gelegen [5]), oder ob sie ihm nicht wichtig [6]) oder gar nicht seine Absicht gewesen sei [7]), was man überhaupt unter dem Gemeindeprinzip bei Luther zu verstehen habe, diese Frage ist seit langem, besonders in den letzten Jahren erörtert worden, und der Streit hat wahrscheinlich noch nicht seinen Abschluß erreicht.

---

[1]) E. A. 25, 13.

[2]) Sehr beachtenswert ist auch, daß Luther seine ursprüngliche Anschauung von der Freiheit des Glaubens in einer besonderen Schrift („Von weltl. Obr.“) öffentlich verkündete, während sich die späteren Einschränkungen nur in Briefen u. A. finden.

[3]) Zitiert bei Hundesh. Beitr. S. 82.

[4]) Bezold, Kultur d. Gegenw. II, Abt. V 1, S. 73.

[5]) In neuester Zeit besonders Drews in dem oben anfgef. Aufs.

[6]) Hermelink (s. o.).

[7]) Ganz allein Kieker (s. o.).

Die Schwierigkeit einer richtigen Beurteilung liegt in den oft wenig ausführlichen und darum unklaren Äußerungen des Reformators.

In der Schrift an den christlichen Adel spricht Luther der Obrigkeit als einem voll berechtigten Mitglied der Christenheit das Recht zu, im Falle der Not die Kirche zu reformieren, wenn diese es nicht mehr aus sich heraus vermag: „Darumb, wo es die Noth fordert, und der Papst ärgerlich der Christenheit ist, soll darzu thun, wer am ersten kann, als ein treu Glied des ganzen Korpers, daß ein recht frei Concilium werde“ [1]). Im übrigen dachte er sich die alte kirchliche Organisation, wenn auch nicht ohne einschneidende Reformen, fortbestehend.

Als nun Kaiser und Reichstag dem Reformator ihren Beistand versagten, die alte Kirche ihn als Ketzer ausstieß und seine Anhänger verfolgte, da setzte er in den folgenden Jahren seine Hoffnung für die Neuordnung des religiösen und kirchlichen Lebens auf die freie Wirkung des Gotteswortes und die selbständige Tätigkeit der Gemeinden. Und als nun wirklich u. a. die Gemeinde zu Leisnig in Sachsen sich für das Evangelium erklärte, die Verwaltung des Kirchengutes in die Hand nahm und selbständig einen Pfarrer wählte, schrieb Luther auf ihre Bitte hin, ihr Pfarramt durch das Wort Gottes zu „befestigen“, die Schrift: „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urtheilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen“ [2]). Allerdings ist hier zunächst an den Notfall gedacht, daß der berufene Prediger und Bischof sich dem Evangelium versagt, es „nicht lehren noch leiden“ will.

Aber auch in geordneten Verhältnissen, wo der Bischof rechtschaffen ist und rechtschaffene Prediger setzen will, „soll kein Bischoff Jemand einsetzen, ohn der Gemeine Wahl, Will und Berufen; sondern soll den Erwähleten und Berufen von der Gemeine bestätigen. Thut ers nicht, daß derselb dennoch bestätiget sei, durch der Gemeine Berufen“ [3]).

Der Reformator verteidigt also hier die Autonomie der Gemeinde gegenüber der Auffassung der römischen Kirche, daß die Kirche wesentlich in der Gesamtheit des Klerus bestehe.

Von einem Gegensatz gegen die weltliche Obrigkeit, von Verkündung demokratischer Grundsätze ist natürlich keine Rede.

---

[1]) E. A. 21, 290; W. A. 6, 413, 27—29. Also in der Schrift an den Adel ist nur an ein Eingreifen der Obrigkeit im Notfall gedacht. Kieker schließt aus der Einheit alles christlichen Lebens, die hier in religiösem Sinne proklamiert wird, daß Luther nicht nur keinen besonderen geistlichen Stand, sondern auch keine „besondere, neben dem Staat bestehende Kirche als organisierte Gemeinschaft“ kenne, woraus sich die ständige Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten durch die Obrigkeit ergebe (S. 66).

[2]) 1523, E. A. 22, 140 ff; W. A. 11, 401 ff.

[3]) E. A. 22, 149; W. A. 11, 414.

So sehr er in den ersten Jahren der Reformation die Freiheit des Glaubens, der Predigt gegen obrigkeitliche Bevormundung in Schutz nahm, so wünschte er doch als ein Mann der Ordnung eine gewisse Oberaufsicht des Staates bei kirchlichen Reformen: „Ihr solltet Gott zuvor mit Ernst darum gebeten und die Obrigkeit dazu genommen haben, so wüßte man, daß es aus Gott geschehen wäre", sagt er in einer der acht Predigten gegen die Schwarmgeister zu Wittenberg 1522[1]).

Auch rief Luther schon früh in einzelnen Fällen den Kurfürsten zu Hülfe, wenn einzelne Gemeinden für Neubesetzung und Versorgung der Pfarrstellen sich nicht hinreichend bemühten. So bei dem Streit um das Kirchengut in Leisnig[2]), oder in Eilenburg, wo ein Teil der Gemeinde sich lässig und gleichgültig gegen die Anstellung eines neuen Seelsorgers verhielt, daher Luther den Kurfürsten durch Spalatin auffordern läßt, sich der Sache anzunehmen und dem Rat der Stadt entsprechende Weisung zu geben.

Er fügt als Begründung hinzu: „Nam et Principis ut christiani fratris, etiam Principis nomine interest, lupis adversari, et pro sui populi salute sollicitum esse"[3]).

Doch bevor wir weiter auf das Verhältnis der Kirche zur Obrigkeit eingehen, muß zunächst Luthers Idee von der Kirche und sein Plan zu einer Versichtbarung derselben besprochen werden.

Die Kirche ist ihm im wesentlichen Gemeinschaft der Gläubigen, in der das Wort Gottes lauter und rein gepredigt wird, und zwar eine unsichtbare, weil niemand als Gott die Herzen der einzelnen Glieder prüfen kann.

Aber er plante doch auch eine sichtbare Gemeinschaft, eine Sammlung solcher, „die mit Ernst Christen sein wollen", im Zusammenhang mit der Abendmahlsfeier und der Frage, ob man nicht die Unwürdigen davon fernhalten könne.

Die ersten Ansätze finden sich in den Schriften „Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen" 1522, „Formula Missae" 1523 und in den Predigten dieser Jahre.

In der zuerst genannten Schrift verlangt der Reformator, es solle nicht alles zum Sakrament laufen, als wenn es sich um einen vorgeschriebenen Brauch handele, dem man sich nicht entziehen dürfe, sondern jeder müsse sich erst prüfen in seinen Gedanken und Werken, ob er auch in der rechten inneren Ver-

---

[1]) W. A. 10c, S. 9, 33—37.
[2]) 11. u. 12. Aug. 1523, E. A. 53, 194 f.
[3]) 5. Mai 1522, Enders 3, 351. Hermelink, Zu Luthers Ged. über Idealgem. S. 304, 305.

fassung für den Empfang des Abendmahls sei; „so kämen wir zuletzt wieder zu einer christlichen Versammlung, die wir itzt fast eitel Heiden sind unter christlichem Namen: denn könnten wir von uns sondern, die wir an ihren Werken erkenneten, daß sie nicht gläubten noch liebten das uns itzt noch unmüglich ist." Und „Secten machen taug und hilft nicht"[1]). In der Gründonnerstagspredigt des Jahres 1523 erklärt er, er wolle ein Glaubensexamen einführen, so wie man in früheren Zeiten den Täufling über seinen Glauben befragt habe[2]). Am eingehendsten schildert Luther sein Ideal einer „Sammlung" in der deutschen Messe und Ordnung Gottesdiensts" 1526[3]). Er unterscheidet hier drei Arten der Messe. Erstens eine lateinische, die früher allein übliche, dann die deutsche Messe „umb der einfältigen Laien willen". Solch Gottesdienst soll „offentlich in den Kirchen für allem Volk gehalten werden; darunter viel seind, die noch nicht glauben, oder Christen seind. — Hie ist noch keine geordnete und gewisse Versammlunge, darinnen man kunnte nach dem Evangelio die Christen regiern, sonder ist eine offentliche Reizung zum Glauben und zum Christenthum." Aber die dritte Weise, die rechte Art der evangelischen Ordnung müßte nicht öffentlich vor allem Volk geschehen, „sonder diejenigen, so mit Ernst Christen wöllen sein, und das Evangelium mit Hand und Munde bekennen, mußten mit Namen sich einzeichen, und etwo in eim Hause alleine sich versammeln, zum Gebet, zu lesen, zu taufen, das Sakrament zu empfahen und andere christliche Werk zu üben." In einer solchen Gemeinde kann dann auch der Bann angewendet werden:

„In dieser Ordnunge kunnt man die, so sich nicht christlich hielten, kennen, strafen, bessern, ausstoßen, oder in den Bann thun"[4]). Auch ein Armenkasten soll eingerichtet werden.

„Aber," fährt er in der genannten Schrift fort, „ich kann und mag noch nicht ein solche Gemeine oder Versammlunge ordnen oder anrichten. Denn ich habe noch nicht Leute und Personen dazu; so sehe ich auch nicht viel, die dazu dringen." Darum wolle er es zunächst bei den zwei öffentlichen Arten des Gottesdienstes bewenden lassen, bis sich die ernsten Christen von selbst fänden, „auf daß nicht eine Kotterei draus werde, so ichs aus meinem Kopf treiben wollte"[5]). Endlich kommt Luther noch im Jahre 1527 in zwei Briefen an Hausmann auf sein Ideal einer „Sammlung" zurück, von denen eine Stelle aus dem ersten Brief (vom 10. Januar) hier angeführt sei: Der

[1]) W. A. 10b, S. 39; E. A. 28, 315.
[2]) W. A. 12, 478 unten; E. A. 11, 199.
[3]) E. A. 22, 229; W. A. 19, 73ff.
[4]) S. 231.
[5]) Ebenda.

Kurfürst habe der Universität geantwortet „sese velle maturare visitationem parochiarum, quod ubi factum fuerit, tum constitutis Ecclesiis poterit usus excommunicationis praesumi“[1]). Wie haben wir uns also Luthers Plan einer Sammlung ernster Christen zu erklären?

Der Reformator hat die Vorstellung, daß er gleichsam „Heiden unter christlichem Namen“ vor sich habe, die bis dahin dem „Götzendienst“ der römischen Kirche ergeben, nun durch ihn zum wahren Christentum „bekehrt“ werden sollen. Da viele in dem „Haufen“ noch kein klares Verständnis oder keinen rechten Eifer haben, so wünscht er, daß nicht die ganze Menge in Bausch und Bogen für bekehrt erklärt und zum Abendmahl zugelassen werde, sondern jeder, der sich zum Evangelium bekehren will, soll dies öffentlich erklären, dann, so wie mans mit Kindern oder mit Täuflingen macht, sich einer Prüfung unterziehen und einen christlichen Lebenswandel versprechen. Diese rechten Christen finden sich dann zu Gebet, Abendmahl und frommen Werken an besonderem Ort zusammen.

Daß Luther diese „Sammlung“ am Herzen lag, daran dürfte kein Zweifel sein, aber er konnte sich nicht entschließen, ihre Verwirklichung energisch zu betreiben, da ja nach seiner Meinung alles auf den freiwilligen Entschluß des Einzelnen ankommt und er befürchtete, es möchte bei der Ausführung zu einer Art Sektenbildung kommen[2]). Man[3]) hat dieses Kirchenideal Luthers auch geradezu als sektiererisch und wiedertäuferisch bezeichnet, aber jedenfalls lag dem Reformator der Gedanke völlig fern, eine Gemeinde der Heiligen zu gründen und nicht Trennung, sondern Sammlung war ja sein eigentliches Ziel, zumal es in Luthers Sinn keineswegs als ausgeschlossen gelten soll, daß sich allmählich alle zu der Sammlung bereit finden[4]).

In welchem Verhältnis diese ernsten Christengemeinden zu den übrigen Laien und zur Obrigkeit stehen, z. B. ob diesen Minoritäten (welche sie ja fürs erste nur sein konnten), die Pfarrer-

---

[1]) D. W. III, 154; vergl. An Hausmann 29. März 1527; III, 166, 167.

[2]) Hermelink ist der Meinung, daß Luther auf die Gründung von „Idealgemeinden“ keinen großen Wert gelegt und mehr von anderen dazu gedrängt worden sei (S. 317).

[3]) Kieker, S. 77.

[4]) Drews, S. 40 glaubt, daß Luther die Leisniger Gemeinde in ihrer Gesamtheit als eine solche Sammlung ernster Christen im Sinne des in der deutschen Messe entworfenen Ideals angesehen habe und seine Schrift „Daß eine christliche Versammlung . . . .“ sich nur an solche Christen wende. Hermelink, S. 303, macht dagegen geltend, daß Luther das deutlicher hätte sagen müssen. Man wird wohl am besten sagen: der Reformator betrachtete die Leisniger Gemeinde natürlich als eine rechte christliche Gemeinde, aber ohne die Leisniger daraufhin zu prüfen, ob sie diesem Ideal auch ganz entsprächen. Denkt er doch in der Schrift „Daß eine christliche Versammlung . . . .“ an ganz andere Dinge.

wahl überlassen werden solle, bleibt unklar[1]). Doch ist nicht anzunehmen, daß Luther das gewollt habe. Das Wesentliche war ihm jedenfalls, wie gesagt, der freie Entschluß des Einzelnen, die rechte Einsicht in die christlichen Glaubenslehren, Pflege des religiösen und sittlichen Lebens und Anwendung des Bannes zur Förderung der Sittenzucht.

Aber an die Verwirklichung war eben unter den damaligen Verhältnissen nicht zu denken, wie Luther selbst zugibt, man mußte sich mit der Ordnung der äußeren kirchlichen Angelegenheiten begnügen, und dazu war damals nur die Obrigkeit fähig und willig.

Nur dort, wo der Protestantismus in stetem Gegensatz zur Staatsgewalt sich entwickeln mußte, wie in Frankreich, wo eine Schar von Auserwählten, von todesmutigen, freien Bekennern des Evangeliums sich zusammenfanden, hat er eine selbständige Organisation von innen heraus zu bilden vermocht.

In den protestantischen Territorien Deutschlands dagegen, wo durch die Ausschaltung der Administration der römischen Kirche allgemeine Verwirrung in den kirchlichen Angelegenheiten herrschte und durch die soziale Bewegung noch gesteigert wurde, bei der überwiegenden Mehrzahl der Gleichgültigen oder bloß Angeregten gegenüber den wirklich Religiösen ergab sich als natürliches Auskunftsmittel eine Neuordnung von oben, durch den Staat, und Luther hat bekanntlich selbst den Kurfürsten um die Anordnung einer Visitation gebeten, die das landesherrliche Kirchenregiment begründete[2]). Freilich sah er das Eingreifen der Obrigkeit nur als einen Notbehelf an, und zwar besonders zur Ordnung der finanziellen Verhältnisse der Pfarrer, deren Versorgung die Gemeinden häufig vernachlässigten. In wiederholten Briefen an den Kurfürsten Johann klagt Luther „daß die Pfarren allenthalben so elend liegen, da gibt niemand, da bezahlet niemand . . . . Zinse sind nicht da, odder zu wenig, so acht der gemein Mann widder Prediger noch Pfarrer, daß wo hie nicht ein tapfer Ordnunge und stattlich Erhaltunge der Pfarren und Predigstuhlen wird furgenommen von E. K. F. G., wird in kurzer Zeit widder Pfarrhofe, noch Schulen etc. etwas sein, und also Gotts Wort und Dienst zu Boden gehen“[3]). Wie

[1]) Köhler, Christl. Welt, 1907 S. 375 vergleicht sie sehr treffend mit der heutigen Gemeinschaftsbewegung.

„Eine obrigkeitlich regierte und organisierte christliche Gesellschaft — das Staatskirchentum — daneben die kleinen Kreise von Kult- und Liebesgemeinschaften. Wie beides sich im Einzelnen zu einander verhält, sagt Luther nicht, man wird sich das Verhältnis aber etwa denken dürfen wie heute das von Landeskirchen und Gemeinschaftskreisen. Die Gemeinschaftsbewegung hat ein volles historisches Recht, für ihre Bestrebungen, denen auch die brüderliche Banngewalt nicht fremd ist, sich auf Luther zu berufen“.

[2]) Bezold meint, daß, wenn Luther gewollt, er den Kurfürsten auch „auf den Weg einer radikalen kirchlichen Umgestaltung“ hätte führen können. S. 70.

[3]) D. W. III, 39; 31. Okt. 1525.

sehr allerdings Luther und seine Freunde die staatliche Regelung als Notbehelf empfanden, geht z. B. aus dem Vorwort des Unterrichts der Visitatoren hervor: . . . . „hetten wir auch dasselbige recht Bischoflich und besuche ampt gerne widder angericht gesehen, Aber weil unser keiner dazu berufen odder gewissen befelh hatte", so habe man sich an den Kurfürsten gewandt, „obwol S. K. F. G. zu leren und geistlich zu regiren nicht befolhen ist" [1]).

Widersprach doch diese Vermischung des geistlichen und weltlichen Regiments durchaus Luthers Lehre von der Trennung der beiden Gewalten.

Und bald beginnen bei der weiteren Ausbildung des landesherrlichen Kirchenregiments seine Klagen über Beschränkung der freien Predigt, Einmischung der Juristen in Sachen des Glaubens und Gewissens. So führt er z. B. in einer Predigt aus: „Dagegen so wollen itzt die weltlichen Oberkeiten, die Fürsten, Könige und Adel auf dem Lande, auch die Richter auf den Dörfern das mündliche Schwert führen, und die Pfarrherrn lehren, was und wie sie predigen und den Kirchen vürstehen sollen. Aber sage du ihnen: „Du Narr und heilloser Tropf, warte du deines Berufs, predige du nicht, laß Solchs deinen Pfarrherrn thun" [2]).

In den Tischreden wird erzählt: Martin Luther verbot zwei Pfarrern zu Dresden, „daß sie nicht sollten willigen in die Decret von Ceremonien, welche zu Hofe gemacht waren, — sondern ihnen anzeigen, daß sie „ihres Amts in der Rathstube und Canzelei . . . . warteten" [3]).

Im ganzen gewinnt man den Eindruck, daß der Reformator sich über das Verhältnis der Kirche zur weltlichen Obrigkeit überhaupt erst spät und allmählich klar wurde. Zu einer ängstlichen Wahrung der Selbständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat war anfangs noch gar keine Veranlassung, vielmehr konnte eine gewisse Mitwirkung der Obrigkeit bei der Ordnung der äußeren Verhältnisse nur wünschenswert erscheinen. Jede selbständige gemeindliche Organisation begrüßte er mit Freuden als Zeichen echt christlicher Gesinnung, aber nicht im Sinne einer Abwehr staatlicher Bevormundung [4]). Als aus der Gemeinde-

[1]) Richter, Kirchenordnungen I, S. 82, 83.

[2]) E. A. 46, 184.

[3]) Tischreden hg. von Förstemann II 405. Viele von den bei Drews S. 102, 103 und Brandenburg S. 24, 25 zitierten Stellen sind nicht vollkommen beweiskräftig, da sie sich auf katholische Fürsten und ihre Feindschaft gegen das Evangelium beziehen.

[4]) Man hat es daher mit Recht getadelt, daß immer wieder in unserer Zeit Gegner des landesherrlichen Kirchenregiments oder auch dessen Anhänger versuchen, Luther für sich in Anspruch zu nehmen und jene ihn als Vorkämpfer der freien Gemeindebildung, diese als unbedingten Freund des staatlichen Kirchenregiments betrachten.

bildung nichts wurde, rief er unbedenklich den Kurfürsten zur Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten zu Hülfe. Erst später stellten sich ja die unerfreulichen Seiten des landesherrlichen Kirchenregiments heraus. Dann aber ließ sich an den bestehenden Ordnungen nicht gut mehr etwas ändern; wenigstens war Luther nicht der geeignete Mann dazu. Er war kein Organisator und mochte es nicht sein.

Ihm genügte es, die überweltliche Autorität der Bischöfe beseitigt und den Gemeinden prinzipiell die Kirchengewalt zurückgegeben zu haben.

Wer sie praktisch handhaben sollte, das war ihm bei seiner Lebensanschauung und der ganzen Richtung seines Reformationswerkes nicht so wichtig, daß er wie Calvin eine bestimmte Form für die allein annehmbare gehalten hätte[1]).

II. Melanchthon.

1. Melanchthons Anschauungen vom Staat stimmen im wesentlichen mit denen seines großen Freundes überein, zeigen aber im einzelnen doch bemerkenswerte Unterschiede. Das betrifft zunächst schon die äußere Form. Während Luthers Schriften dem praktischen Bedürfnis des Augenblicks entspringen, schreibt Melanchthon systematische Werke für die Schule[2]); während Luther sich nur auf die Autorität der Bibel stützt, ist Melanchthon, der Gelehrte unter den Reformatoren, bemüht, die Früchte der humanistischen Bildung in das Reformationswerk einzufügen, Wissenschaft und Religion in das rechte Verhältnis zueinander zu setzen.

Daher nehmen die traditionellen Lehren vom Naturrecht bei ihm einen breiteren Raum ein als bei Luther, werden allerdings nicht weiter entwickelt und gelangen zu keiner selbstständigen Bedeutung, vielmehr verbindet Melanchthon die Naturrechtslehre aufs engste mit der Theologie. Er unterscheidet das göttliche Gesetz, das Naturgesetz und die positiven bürgerlichen Gesetze[3]).

[1]) „Nie ist unsere Frage für Luther Macht- oder Prinzipienfrage gewesen, stets hatte sie eine praktische, aktuelle Bedeutung . . . . Seine persönliche Überzeugung hat sich dabei keineswegs geändert". Schultheß-Rechberg S. 166.

[2]) Die für seine Staatsanschauung in Betracht kommenden Schriften sind: die in zwei Bearbeitungen erschienene Moralphilosophie (C. R. XVI), Commentare und Einleitungen zu klassischen Autoren, einzelne Abhandlungen über ethische Probleme, endlich die Loci communes (XXI); vergl. das eingehende Verzeichnis bei Haenel S. 251, 252.

[3]) Primum solent hae species recenseri: lex naturae, lex divina, lex humana. Loci theologici Corp. Reform. XXI, 390, vergl. Haenel S. 256.

Die lex divina, d. h. die im Evangelium enthaltenen hohen Sittengebote können wir nicht erfüllen; die Rechtfertigung vor Gott kann daher nur durch den Glauben an seine Gnade erreicht werden.

Nun hat uns aber Gott auch gewisse ethische Grundbegriffe, ein gewisses natürliches Rechtsgefühl eingeflößt:

Ita sunt quaedam in moralibus tum principia communia, tum conclusiones primae . . . . regulae omnium humanarum functionum. Has recte vocaveris leges naturae[1]).

Diese Naturgesetze entspringen also dem angeborenen Gerechtigkeitssinn des Menschen. Da dieser aber unzuverlässig ist und die moralischen Begriffe fortwährend in Gefahr sind, getrübt zu werden, so hat Gott gleichzeitig seinen Willen dem Menschen direkt vor Augen gestellt im Dekalog. Die Empfindung für Gut und Böse, die dem Menschen von Natur ins Herz gelegt ist, stärkt und klärt Gott durch die Verkündung der zehn Gebote: et quidem ideo promulgatus est decalogus, ut illustraret et interpretaretur legem naturae[2]).

Endlich dient das Naturrecht wieder dem positiven Recht als Grundlage. Das positive Recht soll überhaupt nur nähere Bestimmungen zum Naturrecht enthalten, wie sie für seine praktische Anwendung in den mannigfachen Rechtsfällen nötig sind[3]).

Diese näheren Bestimmungen hinzuzufügen, ist Sache der Obrigkeit, die nun über der Befolgung der Gesetze wacht, aber sich auch ihrerseits an sie gebunden halten muß: wenn z. B. das Naturgesetz und übereinstimmend der Dekalog die Bestrafung des Diebstahls fordern, bestimmt die Obrigkeit das Maß der Strafe und sorgt dafür, daß sie vollzogen wird[4]).

Wesen und Ursprung der Obrigkeit bestimmt Melanchthon in Übereinstimmung mit Luther dahin, daß sie von Gott verordnet und durch die heilige Schrift bestätigt sei; aber während Luther in ihr ein notwendiges Übel sieht, will sein Freund die Obrigkeit positiver aufgefaßt wissen: „Hae sententiae (Bibelstellen) omnes testantur Magistratus et politicas ordinationes non sic a Deo esse, sicut permitti mala dicuntur, sed docent positive res esse, quas Deus aliquo suo opere efficaciter et instituit et conservat et verbo approbat“[5]).

Gott läßt also die Obrigkeit in der Welt nicht bloß zu wie das Unglück und die Sünde, sondern er hat sie selbst ein-

[1]) C. R. XXI, 117, vergl. Haenel S. 253.

[2]) C. R. XXI, 392, vergl. über das Naturrecht bei Melanchthon auch Lang S. 9 ff.

[3]) C. R. XVI, 71.

[4]) Melanchthon unterscheidet also nicht streng zwischen Moral und Recht wie seine Zeit überhaupt.

[5]) D. R. XXI, 546

gesetzt und mit seinem Worte bestätigt; und die Christen sind darum verpflichtet, ihr als einem Werke Gottes besondere Verehrung zu widmen: die Christen „habent gravissima praecepta, ne hanc ordinationem perturbent sed ut eam religiose venerentur et summa voluntate pareant“ [1]).

Doch gilt seine Ehrfurcht der Staatsgewalt als solcher, die er von ihren jeweiligen Inhabern wohl zu unterscheiden weiß; ja er geht darin so weit, daß er in den „Loci“ den übrigen Gliedern der Obrigkeit das Recht gibt, Tyrannen von der Art eines Caligula oder Nero abzusetzen. „Sed reliqua politia cui Deus gladium dedit recte facit, cum Caligulas et Nerones et similia portenta removet a gubernatione“ [2]).

Was die Stellung des Christen zur Obrigkeit weiter anbetrifft, so dürfen diese nach seiner Meinung sich in vollem Umfang an dem bürgerlichen Leben beteiligen und seine Rechtsmittel auch für sich selbst in Anspruch nehmen. „Christianis licet magistratus et imperia tenere . . . . accusare et respondere in iudicio, agero propriam vel alienam causam etc.[3]), während Luther ja eigentlich nichts davon wissen wollte, daß der Christ seinen Nächsten verklagt, und es später nur ungern aus praktischen Erwägungen zugab.

Gegenüber den übertriebenen Vorstellungen der Wiedertäufer von der Verbindlichkeit der heiligen Schrift betont natürlich auch Melanchthon, daß man das historische Recht achten muß. Es ist töricht zu glauben „Evangelium nihil esse aliud nisi politicam doctrinam, iuxta quam civitates constituendae sint“ [4]).

Wie das Evangelium dem Arzt nicht vorschreiben kann, welche Heilmittel er anwenden muß, sondern ihn nur treibt, seine Tätigkeit gewissenhaft auszuüben, so soll es auch nur das Herz des Fürsten erleuchten, ut sit pius is, qui rem publicam gubernat [5]).

2. Während den verschiedenen Staatsformen gegenüber sich Luther gleichgültig verhielt — denn wenn er sich späterhin für die selbständige Stellung der Fürsten dem Kaiser gegenüber interessierte, so hatte das ja lediglich praktische Gründe — zeigt Melanchthon eine Vorliebe für die aristokratische Verfassungsform, der er in einem Brief an den Nürnberger Senat besonders lobende Worte widmet: sed tamen sine ulla dubitatione pulcherrimus inter homines status est, in quo multi sapientes et boni consilia conferunt, et communi animo, pari

---

[1]) C. R. XVI, 450.
[2]) C. R. XXI, 704. Die Stelle steht erst in der zweiten Bearbeitung der Loci. Vergl. über die verschiedenen Bearbeitungen Haenel S. 252.
[3]) XXI, 545.
[4]) XVI, 417.
[5]) XVI, 418.

studio ac fide gubernant, qui patriae charitate devincti non cersant inter se ambitione sed diligentia tuendi publica commoda . . .[1])

3. Aber welche Regierungsform in einem Staate herrschen mag, jedenfalls sind die Untertanen der von Gott verordneten Obrigkeit Gehorsam schuldig, und zwar auch, wenn sie schlecht regiert[2]).

Nur in gewissen, außerordentlichen Fällen erklärt Melanchthon, wie Luther den Widerstand für erlaubt, z. B. können, wie wir bereits gehört haben, die gesetzlichen Faktoren einen Wüterich wie Nero beseitigen, oder man darf einen Usurpator im Dienste der legitimen Regierung stürzen: Si tyrannus est homo privatus, per seditionem invadens imperium, nec potitus imperio hi, qui cum legitimis magistratibus sentiunt, privatim interficere eum possunt, sicut latronem . . . .[3]). Oder wenn der Fürst ein schweres und notorisches Verbrechen begeht — Melanchthon erwähnt Tell und den Apfelschuß — dann darf man ihn töten[4]). Der Herrscher muß sich eben an das bestehende Recht und die natürliche Billigkeit gebunden fühlen, seine Gewalt ist in diesem Sinne nicht unbeschränkt: „Primum autem hic circumscribenda est potestas magistratuum, quod scilicet non habeant autoritatem praecipiendi aliquid contra ius naturae, contra mandata Dei, contra leges sui regni. Nam magistratus sustinet procurationem ab alio, scilicet a Deo mandatam[5]).

Wir haben gesehen, wie Luther seine ursprüngliche Auffassung der Obrigkeit als einer schlechthin irdischen Ordnung aufgab und in Rücksicht auf die Behandlung der Andersgläubigen und die Kirchenorganisation den christlichen Charakter der Staatsgewalt mehr betonte.

Noch deutlicher tritt diese Anschauung bei Melanchthon hervor: der Staat muß sich, wie wir gehört haben, als Stellvertreter, als Beauftragter Gottes fühlen und daraus ergibt sich notwendig eine stärkere Betonung seiner Pflicht, sich an die Gebote Gottes zu halten.

Aber Melanchthon folgert daraus nicht wie Zwingli ein allgemeines Recht oder vielmehr sogar eine Pflicht zum Widerstand gegen gottloses Regiment. Vielmehr hält er — abgesehen von ganz besonderen Fällen — an der Gehorsamspflicht der Untertanen fest.

---

[1]) C. R. III, 402. Cardauns 10 ff.

[2]) XXI, 223, 224. So verurteilte er natürlich auch den Aufstand der Bauern. C. R. XX, 641—662. Vergl. Sell S. 55, 56.

[3]) XVI, 105.

[4]) In der späteren Umarbeit d. phil. mor. fortgelassen.

[5]) XVI, 118.

Wenn das Unrecht, das der Tyrann begeht, nicht notorisch, nicht außerordentlich ist, so soll man es geduldig hinnehmen. So tadelt er die Ermordung Cäsars. Denn wenn auch seine Gewalt usurpiert war, so hatte sie doch durch gesetzliche Bestimmungen und die Zustimmung des Volkes bereits einen legitimen Charakter erhalten[1]).

Und als solche galten ihm anfangs auch die Landesfürsten in ihrem Verhältnis zum Kaiser. Es schien ihm nicht erlaubt, diesem Widerstand zu leisten, auch wenn er etwas Unrechtes täte: so in seinen verschiedenen Gutachten, um die ihn sein Landesherr ersuchte[2]). Später hat er wie Luther nachgegeben. In der philosophia moralis stellt er die Frage auf: An principes debeant mutare impios cultus . . . . . prohibentibus superioribus dominis[3]) (womit natürlich der Kaiser gemeint ist), und bejaht sie ausdrücklich. Er erinnert die Fürsten geradezu mit Emphase daran, daß sie frei seien: „Nunc nescio an meminerint se liberos esse“[4]).

4. Die eben erwähnte Abhandlung führt uns nun zu der Frage, ob der Staat das Recht und die Pflicht hat, für rechten Glauben und Kultus zu sorgen und Andersgläubige zu bestrafen[5]). Wir wissen bereits die Antwort, sie ergibt sich schon aus dem christlichen Charakter der Obrigkeit, wie ihn Melanchthon betont. „Magistratus est custos primae et secundae tabulae legis“[6]) d. h.: die Obrigkeit straft nicht nur Vergehen gegen die zweite Tafel des Dekalogs wie Mord, Diebstahl u. a., sondern als minister Dei muß sie noch weit mehr Vergehen gegen die erste Tafel, wie Götzendienst (wozu auch der katholische Kultus gehört), gotteslästerliche Glaubenssätze und dergl. bestrafen.

Wie der Hausherr in seiner Familie, so muß die Staatsgewalt in ihrem Bereich dafür sorgen, ut in ecclesiis vera doctrina tradatur et pii cultus proponantur[7]).

Man müßte sie ja sonst mit einem Viehhirt vergleichen, wenn sie ihre Untertanen nur gegen äußeres Unheil schützte und nicht auch für deren ewiges Heil sorgte[8]).

[1]) XVI. 106. In der von Cardauns S. 12 angeführten Stelle (C. R. XIII, 955), nach der Melanchthon den Widerstand unter Umständen sogar für „notwendig erklärt habe, bezieht sich auf den Widerstand gegen die alte Kirche, den er zu rechtfertigen sucht und kann nicht ohne weiteres auf die weltliche Obrigkeit übertragen werden. Ein gewisses Maß von Verderbnis müsse man ja geduldig ertragen, meint Melanchthon, aber si quis aliud Evangelium docebit, anathema sit.

[2]) C. R. I, 600, II, 20 ff.

[3]) XVI, 85.

[4]) XVI, 102.

[5]) Haenel 262.

[6]) C. R. 21, 553 Loci theol.

[7]) XVI, 85.

[8]) XVI, 96.

Zum wenigsten muß sie verhindern, daß durch öffentliches Ärgernis die Majestät Gottes beleidigt wird, wo es doch das höchste Ziel der menschlichen Gesellschaft sein soll, ut Deus innotescat ac glorificetur[1]).

Während wir bei Luther in der Toleranzfrage noch schwanken und eigentlich eine prinzipielle Abneigung gegen den Glaubenszwang finden, ist bei Melanchthon von der Freiheit des Glaubens als eines inneren Gutes keine Rede mehr. Als selbstverständlicher Grundsatz gilt ihm, daß die christliche Obrigkeit über die Rechtgläubigkeit ihrer Untertanen wacht.

5. Der Staat als Hüter des rechten Glaubens muß natürlich in engste Beziehung zur Kirche treten.

Aber das landesherrliche Kirchenregiment war doch nicht nach Melanchthons Sinn.

Er war Episkopalist, d. h. er wünschte die Wiederherstellung der alten bischöflichen Verfassung[2]), in erster Linie im Interesse der kirchlichen Einheit, an der ihm sehr viel gelegen war, aber auch um ihrer selbst willen, damit die Kirche in der Verwaltung ihrer inneren Angelegenheiten eine gewisse Selbständigkeit habe.

Besonders auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 bemühte er sich darum, und an Camerarius schrieb er in dieser Zeit: „Utinam utinam possim non quidem dominationem confirmare, sed administrationem restituere Episcoporum! . . . . Video posteo multo intolerabiliorem futuram tyrannidem, quam antea unquam fuit“[3]).

Aber wie schon der Ausdruck „administrationem“ zeigt, er dachte nicht daran, den Bischöfen ihre Gewalt im vollen Umfange zurückzugeben, vielmehr sollte ihr eigentliches geistliches Amt seine feste Grenze an dem Evangelium haben.

In anderen kirchlichen Angelegenheiten sollten sie nur „iure humano“ regieren „umb eußerlicher zucht willen, das es ordenlich und friedlich inn kirchen zugehe“[4]).

Als sich die Reunionspläne zerschlugen, förderte er die Konsistorialverfassung, wenn sie auch „nur ein Surrogat für seinen Gedanken einer selbständigen Kirche war“[5]). Bezeichnend für seine hohe Auffassung von der Würde des geistlichen Amtes ist eine Bemerkung in der Philosophia moralis: Die Obrigkeit hat zwar allein die Strafgewalt und die Geistlichen müssen sich hüten, ne usurpent officia potestatis gladii[6]), aber trotz des Unterschieds

[1]) XXI, 553.

[2]) Ohne zu bedenken, daß das ganze Reformationswerk auf dem Spiele stand, wenn katholische Bischöfe die Aufsicht darüber erlangten.

[3]) C. R. II, 334.

[4]) II, 196; 26. 660 Conf. Aug. art. 28.

[5]) Sell, S. 94.

[6]) XVI, 124.

der beiden Gewalten wird man bemerken, „quod potestas civilis servire debeat Ecclesiae propter disciplinam. — Debet enim obedire ministerio verbi et id venerari tamquam divinum —".

Die Obrigkeit soll allein das Schwert führen, aber im Dienst der Kirche, als Vollstreckerin ihrer Aufträge. Wie wir sehen werden, ist es genau der Standpunkt Calvins, nur daß, was bei Melanchthon ein frommer Wunsch blieb, in Genf durch den französischen Reformator in die Wirklichkeit übertragen wurde.

III. Zwingli.

1. Zwinglis Lehre von der Obrigkeit, die wir hauptsächlich in der „Auslegung der Schlußreden" vom 35. bis 43. Artikel und in dem Abschnitt „De magistratu" der lateinischen Schrift „De vera et falsa religione" kennen lernen, geht wie bei Luther von der Anschauung aus, daß der Staat wie das Privateigentum ein notwendiges Übel sei, das wir um unserer Sünden willen ertragen müssen. „Du findest", sagt er dem Fürsten, „daß man bas und richtiger und fridlicher nit möchte leben, denn so man nach dem gsatz der natur lebte: denn so bedörfte man din nit, es wäre dein span, dein unfried noch nüt schwelligs (Widerwärtiges) unter den menschen. Also erlernest du, daß du erst ein obrer verordnet bist in die zerbrochnen natur und in die lamen und halben Gerechtigkeit"[1]). Ähnlich wie Melanchthon unterscheidet er[2]) zwischen einer göttlichen Gerechtigkeit, d. h. einer sittlichen Vollkommenheit, wie sie im Evangelium gefordert, aber von keinem Menschen erreicht wird und einer menschlichen Gerechtigkeit, die auch von Gott stammt, aber sich mehr auf das äußere Verhalten des Menschen in Staat und Gesellschaft bezieht, also etwa mit der lex naturalis Melanchthons identisch ist; z. B. kann jemand als guter Bürger gelten, weil er nicht stiehlt, aber doch ein schlechter Christ sein, weil er heimlich des Nachbars Gut begehrt. Würde der Mensch wenigstens die menschliche Gerechtigkeit besitzen, so wäre die Obrigkeit immer noch entbehrlich, aber nicht einmal das ist der Fall, und so ist denn die Staatsgewalt von Gott verordnet, um mit Verboten und Strafen zu verhindern, daß die Bösen über die Guten herfallen.

„Denn söllte uns die arme (menschliche) Gerechtigkeit erst auch entgon, wie uns die göttlich entgangen ist: so wäre menschlich

[1]) I, 361 in d. Ausg. v. Schuler und Schultheß; Egli und Finsler II, 327, 20—25.

[2]) Sch. u. Sch. I, 436, E. u. F. II, 486 f, vergl. Kreuzer S. 13.

[3]) I, 348; E. u. F. II, 304.

gsellschaft nit anders dann ein leben der unvernünftigen thieren: welcher stärker, der wäger“ [1]). Darum haben die Wiedertäufer Unrecht, wenn sie alles Richten und Strafen für Sünde erklären und einen staatlosen Zustand für möglich halten. Eine Obrigkeit ist unentbehrlich für die Aufrechterhaltung eines gesetzlichen Zustandes.

Zwingli vergleicht den Fürsten mit einem Richtschwert in der Hand Gottes: „so bsich dich selbs wol, daß du nüt anders bist, weder das schwert, damit gott die allerbösten glider von sinem lychnam abhaut“ [2]). Darum darf er ja keine Gesetze geben, die dem göttlichen Willen nicht gleichförmig sind: „nimm dich gar nit an, daß du an den geboten, die gott gegeben hat, üts ändern wellest oder besseren: du bist im zu kindisch. Du bist nit ein richter über gottes wort und gsatz, sunder das wort gottes richtet dich“ [3]). Während Luther es dem einzelnen Menschen und so auch der Obrigkeit freistellt, ob sie sich an das Wort Gottes halten will, verpflichtet sie Zwingli darauf.

2. Was die verschiedenen Verfassungsformen betrifft, so gibt Zwingli, der in einem republikanischen Staatswesen aufgewachsen ist und als Humanist sich für die Republiken des Altertums und ihre Freiheitshelden begeisterte, einer freiheitlichen Verfassung entschieden den Vorzug. Ja die Erbmonarchie ist ihm geradezu ein politisches Unding: „Ist der tyrann von nieman erwält, sunder er hat das rych ererbt: weiß ich nit, wie die selbigen rych einen Grund habend“ [4]). Denn wenn der König ein Tor oder ein Kind ist, so muß man einen Regenten an seiner Statt ernennen. „So wäre auch wäger, man machte einen wysen (den Regenten) zu einem kunig“ [5]).

Es hat niemals eine Monarchie gegeben, meint er an einer anderen Stelle [6]), die nicht bald in eine schlimme Tyrannis ausgeartet wäre. An Regenten wie Moses, Cecrops und Codrus darf man nicht erinnern, denn diese haben nicht unumschränkt wie Monarchen regiert. Als aber die Juden einen wirklichen König haben wollten, war Gott unzufrieden, ein Beweis für die Verwerflichkeit der Monarchie und dafür, daß Moses nicht wirklich König war. Zwingli weist auch auf die Ephoren in Sparta und die Volkstribunen im römischen Staat hin, durch die sich das Volk gegen ungerechte Bedrückung schützte.

Aber auch die Herrschaft der großen Menge ist nicht nach seinem Sinn. Vielmehr sieht er in der Herrschaft der Besten,

[1]) I, 437; E. u. F. II, 487.
[2]) I, 359; E. u. F. II, 324.
[3]) Ebenda, vergl. Kreuzer S. 15.
[4]) I, 370; E. u. F. II, 345, 4—5.
[5]) Ebenda.
[6]) Sch. u. Sch. V, 484.

die die Gemeinde gewählt hat, also in einer Art gemäßigten Aristokratie die beste Verfassungsform: „Aristocratia vero, quae non est paucorum, qui rem publicam invaserunt, confusa potestas . . . . sed optimatum potestas est, et populi iussu constituta“[1]). Er verstand also unter Aristokratie durchaus nicht ein oligarchisches Regiment einiger vornehmer und reicher Familien, wie es sich später in der Schweiz immer mehr ausbildete. Zu seiner Zeit wurde die Gemeinde in dem entscheidenden Jahre 1524 mehrere Male vom Rat um ihre Meinung befragt, ob sie mit den kirchlichen Neuerungen einverstanden sei[2]).

3. Es ist nun klar, daß am ehesten in einem republikanischen Staatswesen sich die Idee lebendig erhält, daß das Volk in seiner Gesamtheit der eigentliche Souverän bleibe, daher die Regierenden als bloße Beamte des Volkes diesem für gute Verwaltung verpflichtet seien. Auch bei Melanchthon finden wir die Idee der gegenseitigen Verpflichtung und daß darum der Widerstand bei notorischen Verbrechen ausnahmsweise erlaubt sei. Zwingli geht noch einen Schritt weiter und erklärt ganz allgemein: „So sy (die Fürsten) aber untrüwlich und ußer der schnur Christi faren wurdind, mögend sy mit gott entsetzt werden“[3]) Freilich „soll nit einer oder der ander in underston abzuthun. Denn das macht ufrür. — So aber die ganz menge des volks einhelliglich — den tyrannen abstoßt, so ist es mit Gott, oder der größer teil, so fer er vor unrat (bösen Folgen) syn mag“[4]).

Von den vier großen Reformatoren ist Zwingli der einzige, der ganz allgemein den Widerstand gegen unbillige Regierung predigt[5]).

Aber wenn er doch nur dem Volke in seiner Gesamtheit oder wenigstens nur der Mehrheit, nicht Einzelnen das Recht des Widerstandes zuspricht, wenn er ihn nicht als Aufruhr, sondern als ein Strafgericht über den Fürsten aufgefaßt wissen will, so verliert sein Standpunkt viel von seinem Außerordentlichen[6]).

Er erklärt sich außerdem vor allem aus alttestamentlichen Vorstellungen, von denen der Schweizer Reformator weit mehr als Luther erfüllt war. Vergleicht er sich doch mit den Propheten des alten Bundes[7]) und erklärt es für die Aufgabe der Diener am Wort, den Fürsten zu mahnen, wenn er schlecht

[1]) Sch. u. Sch. V, 485.
[2]) Öchsli 111.
[3]) I, 369; E. u. F. II, 342. Cardauns 20 ff.
[4]) I, 370; E. u. F. II, 345, 18—23.
[5]) Vergl. Öchsli S. 97.
[6]) Hundeshagen S. 95 ff.
[7]) was Luther fernlag. Lenz, Luther-Biographie S. 192.

regiert, wie es Samuel, Nathan, Johannes der Täufer getan haben[1]).

Hilft das nichts, fährt der Fürst fort, „außer der Schnur Christi zu regieren", so hat das Volk geradezu die Pflicht, ihn abzusetzen. „Ja so man die üppigen künig nit abstoßt, so wirt das ganz volk darum gestraft"[2]), wie es den Juden erging, die den gottlosen König Manasse nicht zu vertreiben wagten. Das Volk ist mit verantwortlich dafür, daß der Herrscher gut regiert, es steht mit ihm sozusagen auf gleicher Stufe Gott gegenüber; die höchste Autorität, der auch die Obrigkeit unterworfen ist, ist Gott; d. h. der Staat, wie ihn Zwingli sich denkt und wie er ihn zu seinen Lebzeiten in Zürich verwirklichte, trägt einen theokratischen Charakter[3]).

4. Es ist klar, daß dann die wichtigste Aufgabe der Obrigkeit die kirchlich-religiöse sein muß, daß dann eine besondere kirchliche Organisation sich entbehren läßt.

Anfangs hatte Zwingli wie Luther im Gegensatz zur Theorie und Praxis der römischen Kirche das Recht der ganzen Gemeinde betont, ihre Angelegenheiten selbständig zu verwalten, z. B. darüber zu entscheiden, ob der Prediger ihr das reine Evangelium verkündet, und ihn abzusetzen, wenn er davon abweicht: Ecclesia, quae est Christi sponsa, et pastorem et verbum eius iudicat. Non ergo Pontifices ecclesiae domini sunt aut iudices, sed ministri: quos ecclesiae integrum est abiicere cum verbo eorum, dummodo suum non Christi adferunt[4]).

Aber auch Zwingli hat seine Theorie von der Kirche nicht praktisch durchgeführt und wohl auch weder durchführen wollen noch können. Indem er die Gemeinde als Inhaberin des Kirchenregiments hinstellte, sprach er mehr einen prinzipiellen Grundsatz aus, als daß er einen praktischen Vorschlag zu ihrer Organisation machen wollte[5]).

Und in der allgemeinen Verwirrung, die durch die religiöse Revolution entstand, bei den Gefahren, die durch den wiedertäuferischen Radikalismus seiner Sache drohten, und da der Rat von Anfang an bereitwillig auf seine Ideen einging und die nötigen Reformen mit Eifer ins Werk setzte, war es natürlich, daß

---

[1]) Sch. u. Sch. IV, 59.

[2]) Sch. u. Sch. I, 369.

[3]) Vergl. Kügelgen S. 86. Seit, Hundeshagen ist der Ausdruck Theokratie üblich geworden. Stähelin ist mehr für die Bezeichnung Staatskirche. Biographie I, 457 f.

[4]) Sch. u. Sch. III, 135.

[5]) Wie er auch die gesamte Bürgerschaft als den eigentlichen Träger der Souveränität im Staate ansah, ohne daß er ihr das wirkliche Regiment übertragen wollte.

dieser mit den Pflichten auch die Rechte der Kirchengemeinden übernahm und aus dem Provisorium wurde ein dauernder Zustand[1]).

Zudem besaß der Rat bereits seit „dem Waldmannischen Konkordat“ (1510) eine Reihe wichtiger Befugnisse, u. a. das Recht, die Pfründen zu vergeben, Gerichtsbarkeit über die Geistlichen, Aufsicht über die Klöster[2]). So war „die obrigkeitliche Leitung der Kirche . . . . der folgerichtige Abschluß einer Entwickelung, die sich schon lange vor der Reformation immer deutlicher angebahnt hatte“ und zugleich „die einzige Möglichkeit, die kirchliche Umgestaltung in einer rechtlich geordneten und das ganze des Volks umfassenden Weise durchzuführen“[3]).

Doch war Zwingli wegen dieser mit seiner Zustimmung zustande gekommenen Kirchenordnung, die die Gemeinde wiederum vom Kirchenregiment ausschloß, mancherlei Anfeindungen ausgesetzt, gegen die er sich in einer Episode der Schrift Subsidium sive Coronis de Eucharista[4]), zu verteidigen, oder wenigstens zu entschuldigen sucht: Die Prediger von Zürich hätten die Verwaltung der äußeren Angelegenheiten der Kirche dem Rat der Zweihundert überlassen, doch nur im Namen der gesamten Gemeinde und immer in der Voraussetzung, daß alles nach dem Worte Gottes geschehe. Sonst würden sie, die Diener am Wort, öffentlich protestieren[5]).

Man sei zu dieser Einrichtung geschritten, um Unruhen und Streit zu vermeiden und habe sich schon lange der schweigenden Zustimmung der Gemeinde erfreut. Von allen Anderungen im Kultus werde diese vorher unterrichtet. Auch habe man ein Beispiel eines solchen stellvertretenden Kirchenregiments in der Bibel. Paulus und Barnabas hätten die Gemeinde von Antiochia allein in Jerusalem vertreten, weil sich in kleinen Versammlungen leichter Streit vermeiden lasse.

Zwingli gibt also zu, daß im Prinzip der ganzen Gemeinde die Erledigung der kirchlichen Angelegenheiten zustehe; nur aus praktischen Gründen lasse man den Rat handeln, und zwar nicht im eigenen Namen, sondern nur als Stellvertreter der Gemeinde, wie denn der Rat seine kirchlichen Mandate erließ „anstatt irer gemeinen kylchen“.

5. Von Gewissensfreiheit konnte bei einer solchen Durchdringung des Staates mit kirchlich-religiösen Tendenzen nicht die Rede sein, und es war das auch im Sinne Zwinglis[6]).

---

[1]) Hundeshagen S. 198 199.
[2]) Schulth.-Rechb. 9 ff.
[3]) Stähnlin 455 f.
[4]) Sch. u. Sch. III, 339.
[5]) Hundeshagen S. 200—204.
[6]) Vergl. Schulth.-Rechb. 161 ff und Bezold, Gesch. d. dt. Ref. S. 602: Die ganze Genesis von Zwinglis Werk hatte die engste Verbindung staatlicher und religiöser Zwecke zur Voraussetzung.

Im Anfang zwar, als noch alles im Fluß war und seine eigne Partei noch um die Anerkennung ringen mußte, betont er wohl gelegentlich das Recht der freien Meinungsäußerung in Sachen der Religion, besonders für den Prediger: „Gott heißt uns sin wort eigenlich predgen und darin nit verschwygen. — Also, wellend jr obren christen syn, so müssend jr uns das heiter wort gottes lassen predigen. Denn jr sind nit herren über die seelen und consciencen der menschen“ [1]). Eine andere Äußerung dieser Art, die sich auf die Wiedertäufer bezieht, wird durch den Schlußsatz fast in ihr Gegenteil verwandelt.

„Die sich nit erkennen wellend, wird gott wol mit jnen handlen, darum man mit jren lyben gheinen gewalt fürnemen soll; es wäre dann, daß sy so ungestaltiglich fürend, daß man deß nit emberen möcht“ [2]). Im folgenden wirft der Reformator den Wiedertäufern vor, „daß sy doch gar nüt us der gschrift vermögend, und doch dawider bellen wellend“. Darum rät er, „daß man sy nach verhören jrer unwissenheit fürhin hieße lernen schwygen“ [3]).

Wir sehen: eigentlich hat nach seiner Meinung nur der das Recht der freien Meinungsäußerung, der das reine Evangelium besitzt, d. h. was Zwingli dafür hielt. Es ist das allerdings die zu seiner Zeit allgemeine Auffassung, die, wie wir wissen, auch Luther und Melanchthon teilten, aber die eingehende Erörterung, daß man nicht mit Gewalt die Herzen umwandeln könne, wie wir sie bei Luther finden, suchen wir vergebens bei dem Schweizer Reformator; zudem sind solche Stellen, in denen er für eine gewisse Toleranz eintritt, viel seltener [4]).

Und nicht nur in Zürich selbst und den gleichgesinnten Cantonen wurden alle entgegenstehenden Meinungen mit Gewalt zum Schweigen gebracht, auch die vorwiegend katholisch gebliebenen Teile der Schweiz wollte er der religiösen Reform unterwerfen. Unbedenklich trieb er zum Krieg gegen die Fünforte, die am alten Glauben festhielten, um die religiöse und damit auch die politische Spaltung der Schweiz zu verhindern. Er gab „der Theokratie eine erobernde Tendenz“ [5]), ganz im Gegensatz zu dem deutschen Reformator, in dessen Augen eine gewaltsame Ausbreitung des Glaubens ein Rückfall in die Praxis der römischen Kirche bedeutete. Zwingli fühlte sich eben nicht nur als Reformator der Kirche, sondern zugleich als Staatsmann, wie sich das aus dem besonderen Charakter des öffentlichen Lebens

[1]) I, 453; E. u. F. II, 514, 515. Vergl. auch Sch. u. Sch. I, 427.
[2]) I, 421; E. u. F. II, 451.
[3]) I, 422; E. u. F. II, 452.
[4]) Es lag ihm auch fern, „den Bruch mit der alten Kirche etwa durch schonende Beibehaltung der gewohnten Äußerlichkeiten zu verschleiern“ (Bezold 602). Er hing nicht so an der alten Kirche wie Luther.
[5]) Hundeshagen S. 291.

seiner Heimat naturgemäß ergab. Als ständiges Mitglied des Züricher Rates lenkte er den kleinen Staat fast ganz nach seiem Willen. Hand in Hand mit der religiösen ging die sittliche und politische Reform, wie die Bekämpfung des Reislaufens oder der Sittenlosigkeit durch die Einsetzung eines Ehegerichts. Überall ist sein Blick auf das Ganze gerichtet.

Während es Luther um die Tröstung des Einzelgewissens zu tun war, stand dem Schweizer Reformator die religiös-nationale Wiedergeburt des gesamten Schweizervolkes als Ziel vor Augen. „Ihm war (wie Calvin) das Evangelium nicht bloß eine Kraft, selig zu machen alle Einzelnen, welche daran glauben ... nicht bloß die Überwindung seelengefährlicher Irrtümer, sondern zugleich das Heilmittel für öffentliche und allgemeine Schäden, das Element der Reinigung und Erneuerung für größere gesellschaftliche Verbände und der Grundstein, solche auf demselben aufzurichten“ [1]).

IV. Calvin.

1. Calvin hat seine Anschauung vom Staat im letzten Kapitel seines „Unterrichts in der christlichen Religion“ dargelegt, in der Absicht, auch im bürgerlichen Leben dem Christen einige Verhaltungsmaßregeln zu geben.

Daneben kommen seine Briefe und die biblischen Commentare in Betracht, in denen er sich über einzelne Punkte seiner Staatsanschauung eingehender ausspricht.

Während er in der Institutio mehr die Heiligkeit des obrigkeitlichen Amtes und die Pflicht der Untertanen, es zu respektieren, hervorhebt, betont er in den Commentaren mehr die Abhängigkeit der Obrigkeit von Gott und polemisiert schärfer gegen die Monarchie [2]).

Calvins Staatslehre hängt wie bei den anderen Reformatoren eng mit seiner Weltanschauung, mit dem besonderen Charakter seiner Religiosität zusammen. Von ihr ist also auszugehen.

Seine Prädestinationslehre: daß Gott vom Anfang der Welt an die Menschen zur Seligkeit oder zur Verdammnis bestimmt habe, geht im letzten Grunde zurück auf seine eigen-

[1]) Hundesh. S. 292.
[2]) Beyerhaus S. 88.

tümliche Auffassung Gottes als eines Herrschers von unbeschränkter Machtvollkommenheit.

Zwar ist diese Vorstellung an sich nicht neu; aber bei Calvin bildet sie den Grundgedanken seiner Theologie und tritt in eigentümlich scharfer Ausprägung auf, so daß sie auch auf seine Staatsanschauung einen bedeutenden Einfluß ausübt.

Der Reformator schildert nämlich die Herrschgewalt Gottes mit Ausdrücken, die dem Staatsrecht[1]) entlehnt sind: Roy souverain, summa Dei potestas[2]), wie auch die Sünde von ihm als ein Majestätsverbrechen (crimen laesae majestatis), als eine Auflehnung (rebellion) gegen Gott aufgefaßt wird. Der Mensch soll sich ihm gegenüber als ein Nichts fühlen; denn wie viel ihm an Selbständigkeit zugestanden wird, um so viel wird Gottes höchste Gewalt geschmälert[3]).

Nun geraten die Großen und Mächtigen dieser Erde am meisten in Versuchung, im Gefühl ihrer Würde stolz und anmaßend zu sein und dadurch Gott zu kränken. Ja, ihre Stellung an sich ist eine Bedrohung seiner absoluten Souveränität; sie vor allem müssen also in die gehörigen Schranken zurückgewiesen werden.

Im Anschluß an Deut. 17, 14 ff, wo von der Einsetzung des Königtums bei den Juden die Rede ist, heißt es: Damit der Glanz des königlichen Namens sie nicht verblende, daß sie vergessen könnten, Gott als den höchsten Herrn anzuerkennen, so werden sie besonders daran erinnert; minime aequum esse ut regno hominis mortalis minuatur Dei majestas. In summa, Deo subiicitur regia potestas[4]). Gott erscheint also wie ein strenger Herrscher, der eifersüchtig darüber wacht, daß seine Untertanen ihm die nötige Ehrerbietung darbringen und sich seinen Befehlen nicht entziehen. Er ist keineswegs gesonnen „abzudanken", indem er weltliche Obrigkeiten einsetzt; vielmehr will er der höchste Herrscher bleiben, und die Könige sollen sich als seine Beamten, als seine Stellvertreter auf Erden fühlen, in seinem Namen regieren und sich an sein „Gesetzbuch", die hl. Schrift halten. Sie herrschen also nicht aus eigenem Recht, sondern alle weltliche Gewalt hat, „juristisch gesprochen, nur derivatives Recht"[5]). Es erscheint daher Calvin auch als ein Frevel, wenn die Monarchen ihren Titel „von Gottes Gnaden" so auffassen, als wenn damit ihre Herrschaft als unumschränkt und frei von aller Verantwortung bezeichnet wäre. Im Gegenteil sollte sie dieser Titel daran erinnern, Gott als den höchsten Herrn

---

[1]) Über sein Verhältnis zur Jurisprudenz, Beyerhaus 39 ff.
[2]) Beyerhaus 57 ff.
[3]) 68, 686.
[4]) 52, 368.
[5]) Beyerhaus S. 87.

und sich als Beauftragte zu betrachten, die durch seine Gnade regieren[1]).

In mannigfachen Ausdrücken schildert Calvin diesen Amtscharakter: Ea enim significatur, mandatum a Deo habere, divina autoritate praeditos esse, ac omnino Dei personam sustinere, cuius vices quodammodo agunt[2]). Ein andermal heißen sie Dei ministri ac legati, und ihre Gewalt wird bezeichnet als velut delegata a Deo iurisdictio[3]).

Als Beamte Gottes sind sie diesem Rechenschaft schuldig, und eine teuflische Verirrung wäre es, wenn sie „das Privilegium für sich in Anspruch nähmen, für schlechte Amtsführung nicht von Gott bestraft zu werden“[4]).

Erleidet die Stellung der Fürsten so eine Beschränkung ihrer Allmacht, so bekommt sie doch durch Calvins Auffassung zugleich eine hohe Würde. Ihnen als den „Gesandten Gottes“ sind die Untertanen die größte Ehrerbietung und unbedingten Gehorsam schuldig: Subditorum erga suos magistratus officium primum est, de eorum functione quam honorificentissime sentire[5]).

Mit den stärksten Ausdrücken verwirft Calvin die religiös-radikalen Anschauungen der Wiedertäufer, nach denen jede staatliche Ordnung unvereinbar sei mit der christlichen Vollkommenheit und Freiheit[6]). Es zeugt von Dummheit, ja von teuflischer Hoffart, wenn einer sich dieser Vollkommenheit zu rühmen wagt, von der er doch nur den hundertsten Teil besitzt. Wenn es schon so trotz der Strenge der Gesetze schwer ist, sich der Bösen zu erwehren, wie sollte es erst werden, wenn diese völlige Freiheit hätten und sich nicht vor Strafe zu fürchten brauchten! Darum ist strenge Unterordnung unter die Obrigkeit und harte Zucht dem Menschen so notwendig wie Essen und Trinken, Sonne und Luft.

Ja, Calvin meint, man würde auch, wenn die Menschen alle rechte Christen wären, sie nicht entbehren können, car il n'est pas possible que les hommes se maintiennent contractant ensemble, comme la necessité humaine le requiert qu'il n'y survienne quelques foys des doutes, lesquelles requerront un moyenneur pour les decider.

S'ils disent, qu'entre chretiens cela n'adviendra pas, c'est une resverie[7]). Selbst zwei Menschen von gutem Charakter können bei der Schwäche der menschlichen Natur recht wohl

[1]) C. R. 68, 670; vergl. Beyerhaus 90 f.
[2]) 30, 1095.
[3]) 30, 1110.
[4]) 78, 397; vergl. Cardauns S. 42 f.
[5]) C. R. 30, 1110.
[6]) Cardauns 43.
[7]) XXXV, 87.

einmal in Streit geraten. Denn da wir in unsrer eignen Sache meist blind sind, so wird jeder hartnäckig im Rechte zu sein glauben[1]).

Die Obrigkeit ist also notwendig, und der Christ darf unbedenklich ihre Hilfe anrufen, um zu seinem Recht zu gelangen; nur soll er dabei keine gehässige Gesinnung zeigen[2]).

Natürlich verwirft Calvin auch die Geltung des mosaischen Gesetzes als einer äußeren Rechtsordnung; er unterscheidet im alten Testament Zeremonien, Gesetze und Sittengebote und bezeichnet nur die letzteren auch für seine Zeit als verbindlich.

Es kann also jedes Land seine eigenen Gesetze haben, nur müssen sie der Billigkeit und dem Gesetz Gottes entsprechen; z. B. wird Raub und Mord in den verschiedenen Ländern verschieden streng bestraft, aber uno simul ore poenam pronuntiant in ea quae aeterna Dei lege damnata sunt facinora, nempe homicidia, furta, adulteria, falsa testimonia; sed in poenae modo non conveniunt[3]). Ohne gute Gesetze keine Obrigkeit und umgekehrt: Proinde nihil dici verius poterat quam mutum esse magistratum legem; magistratum legem esse vivam[4]).

Bei Anwendung der Strafgesetze wird die Obrigkeit sorgfältig die Mitte halten müssen zwischen grausamer Strenge und falscher Milde[5]). Besonders vor letzterer hat sie sich zu hüten. Denn besser lebt man unter einem Herrscher, der alles verbietet als unter einem, der alles gehen läßt.

2. Der Reformator wirft nun auch die Frage auf, welches wohl die beste Regierungsform sei[6]). Er zählt die seit Aristoteles üblichen 3 Arten, Monarchie, Aristokratie und Demokratie mit ihren Entartungen auf und kommt zu dem Schluß, daß jede ihre Mängel habe, die aristokratische Verfassung aber doch die annehmbarste sei.

Minime negaverim vel aristocratiam vel temperatum ex ipsa et politia statum aliis omnibus longe excellere[7]). Denn den Königen fehlt es meist an gutem Willen oder an Begabung, um überall das Richtige zu treffen. Dazu kommt, daß ja gerade durch die Monarchie die Souveränität Gottes am meisten bedroht

[1]) Calvin verwirft auch das kanonische Zinsverbot, an dem Luther festhält: op. X a, 247. Überhaupt ist der Gegensatz zwischen beiden hier bemerkenswert: Luther ist der ursprünglichere, der an die Güte der menschlichen Natur glaubt und nur mit Widerstreben in das willigt, was Calvin ohne Bedenken zugesteht.

[2]) C. R. 30, 1107.

[3]) 30, 1106.

[4]) 30, 1104.

[5]) 30, 1102. Elster S. 175.

[6]) Elster S. 177, Beyerhaus 108 ff.

[7]) C. R. 30, 1098.

wird[1]). Darum ist es besser, daß mehrere herrschen, die einander helfen, sich gegenseitig zu ihrer Pflicht anhalten und wenn einer zu hoch hinaus will, ihn zurückhalten.

Die beste und dauerhafteste Verfassung ist diejenige, die so viel Freiheit gewährt, als sich mit der notwendigen Ordnung im Staatswesen verträgt: ubi libertas ad eam quam decet moderationem est composita et ad diuturnitatem rite constituta[2]).

Gott hat es selbst bestätigt, indem er das Volk Israel in seiner glücklichsten Zeit von Ältesten regieren ließ. Aber wenn auch diejenigen glücklich zu preisen sind, die unter einer solchen Regierung leben und ihre Verfassung standhaft gegen Änderungsversuche verteidigen sollen, so wäre es doch töricht, ja verderblich, wenn monarchisch regierte Völker sich gegen ihren rechtmäßigen Herrscher erheben würden und eine freiere Verfassung einrichten wollten. Denn es ist nun einmal so Gottes Wille, daß es in den verschiedenen Ländern mancherlei Verfassungen gibt.

3. Die Untertanen sollen also, gleichviel unter welchem Regiment, die Staatsgewalt in Ehren halten und ihr Gehorsam leisten und zwar auch, wenn ihr Inhaber seine Gewalt mißbraucht[3]). Gilt doch Achtung und Gehorsam nur dem Begriff der Obrigkeit als solcher, nicht ihren oft unwürdigen Vertretern. De hominibus non disputo, ac si larva dignitatis stultitiam vel ignaviam vel crudelitatem moresque improbos . . . tegeret . . . sed dico ordinem ipsum honore et reverentia dignum esse[4]). Die Obrigkeit ist Gott Rechenschaft schuldig von ihrem Regiment, nicht aber den Untertanen. Diese müssen also ein hartes Regiment in Geduld hinnehmen als Strafe für ihre Sünden, bis vielleicht Gott ihnen einen Rächer mit seinem ausdrücklichen Auftrag ausgerüstet, erweckt: Nam modo ex servis suis manifestos vindices excitat, ac mandato suo instruit qui de scelerata dominatione poenas sumant, et oppressum iniustis modis populum e misera calamitate eximant[5]), wie Moses im Auftrage Jehovas die Israeliten aus der Knechtschaft des Pharao befreite.

In manchen Ländern gibt es ja auch gesetzliche Formen, Beamte, die ausdrücklich die Aufgabe haben, das Volk gegen Bedrückung zu schützen; so die Ephoren in Sparta, die Volkstribunen in Rom oder die Stände, wie sie in den meisten Staaten Europas bestehen.

---

[1]) C. R. 52. 368; vergl. auch 55, 460. In den Commentaren tadelt Calvin die Monarchie schärfer als in der Institutio, besonders will er nichts von der Erbmonarchie wissen. Beyerhaus 115: „Die Souveränität Gottes besitzt nach Calvin einen durchaus nivellierenden Charakter.

[2]) C. R. 30, 1098. Cardauns S. 45.

[3]) C. R. 30, 1112.

[4]) 30, 1110 (späterer Zusatz in der Ausgabe von 1559).

[5]) 30, 1115; vergl. Beyerhaus S. 123.

Diese haben dann nicht nur das Recht, sondern die heilige Pflicht, ihr Amt mutig zu erfüllen. Sie würden sonst einen Verrat an der Freiheit des Volkes begehen, zu deren Wächter sie durch Gottes Willen bestellt sind.

Wo also einmal die Monarchie besteht, da möchte sie Calvin wenigstens durch konstitutionelle Einrichtungen beschränkt sehen, und nur mit deren Hülfe unter gesetzmäßigen Formen hält er den Widerstand gegen die Obrigkeit für erlaubt. Der Geist strenger Gesetzlichkeit, der die religiösen Anschauungen des Reformators beherrscht, zeigt sich auch hier in der Wertschätzung des formalen Rechts. Sollte aber der Herrscher etwas gegen Gott und sein heiliges Gesetz befehlen, z. B. den reinen Glauben verbieten, so darf sein Gebot nicht befolgt werden. Denn der Herr ist ja der König der Könige; welche Verkehrtheit wäre es, sich dem Zorne Gottes auszusetzen, um Menschen zufriedenzustellen, denen man doch nur als Beauftragten Gottes gehorchen soll[1]).

Freilich will Calvin auch in diesem Fall von aktivem Widerstand nichts wissen, es sei denn unter der Leitung gesetzmäßiger Faktoren.

So schreibt er an Coligny im April 1561, als der Ausbruch des Religionskrieges in Frankreich nahe bevorstand:

. . . . Ainsi qu'il valoit mieux que nous perissions tous cent fois, que d'estre cause que le nom de Chrestienté et l'Evangile fust exposé à tel opprobre. — Den Untertanen sei es nur dann erlaubt, gegen ihre eigne Regierung die Waffen zu erheben, wenn die Prinzen von Geblüt die Wahrung ihrer verletzten Rechte wünschten und die Parlamente ihre Beschwerden als berechtigt anerkannt hätten[2]).

Unablässig mahnte er seine Glaubensgenossen zum Frieden und wies alle Aufforderungen, an der Amboiser Verschwörung mitzuwirken oder sie auch nur zu billigen, von sich, so sehr auch seine stillen Wünsche dieses Unternehmen begleiteten[3]).

4. Folgt nun im Sinne des Reformators aus dem Recht des Ungehorsams gegen ein gottloses Gebot des Königs die freie religiöse Überzeugung des Einzelnen? Keineswegs, nur daß die höchste Autorität, der sich auch die Obrigkeit beugen sollte, Gott und sein heiliges Gesetz ist. Aber eben darum ist es die wichtigste Aufgabe der Staatsgewalt, wenn sie das reine Wort Gottes angenommen hat, dieses nun zur allgemeinen Anerkennung zu bringen, jede Abweichung davon, wie falsche Glaubenslehren, Zuchtlosigkeit, Gotteslästerung energisch zu be-

[1]) 30, 1116.
[2]) C. R. 46, 426.
[3]) Marcks, Coligny 1892 Bd. I S. 361.

strafen. Sie ist nicht bloß für das leibliche Wohl ihrer Untertanen, sondern — derselbe Gedanke wie bei Melanchthon und Zwingli — auch für ihr religiös-sittliches Verhalten Gott verantwortlich; oder mit den Worten Calvins: Ihre Pflicht erstreckt sich auf beide Tafeln des Gesetzes: Extendi vero ad utramque legis tabulam si non doceret scriptura, ex profanis scriptoribus discendum esset[1]).

So schreibt er dem Herzog von Sommerset: Je le dy pource que quelquefois les larrecins, batteries et extorsions seront asprement punies pource que les hommes y sont offenser. Cependant on souffrira les paillardises et adulteres, les yvrogneries, les blasphemes du nom de Dieu, quasi commes choses licites ou bien de petite importance[2]).

Da das Gesetz Gottes, wie er es auslegt, den wahren Glauben enthält, so soll es nicht bloß geduldet, sondern allgemein anerkannt werden.

In der Vorrede seiner Institutio, die an den König Franz von Frankreich gerichtet ist, erklärt er sich keineswegs damit zufrieden, daß man seine Anhänger als törichte, verkehrte Leute mit Nachsicht behandele, wie es einige sogenannte Gönner der reinen Lehre vorgeschlagen (ignoscendum esse censent errori et imprudentiae imperitorum hominum[3]), sondern verlangt vom König, daß er selbst die Untersuchung der Sache vornehmen und ein gerechtes Urteil sprechen solle. Er hält es eben für völlig unmöglich, daß der König bei sorgfältiger Prüfung der Streitfrage sich nicht für seine Lehre entscheiden könnte. Besonders bezeichnend ist eine Stelle in der Widerlegung der Irrtümer Servets. Er erzählt: Als Jeremias zum Tode verurteilt und ins Gefängnis geworfen wurde, da wandte er nicht ein, man dürfe keinen Glaubenszwang üben (ad hoc asylum minime confugit, cultum Dei non esse gladio vindicandum), sondern er bediente sich einer ganz anderen Einrede: poenam daturos veritatis hostes, ubi innoxium sanguinem fuderint[4]).

Also wenn die Unterdrückung der wahren Lehre ein Unrecht ist, so folgt daraus nicht, daß die Obrigkeit die falsche nicht verfolgen dürfe.

Quid enim absurdius est, quum furta severe puniat iudex, sacrilegiis licentiam dare? Quum suum cuique honorem salvum tueatur, lacerandam impiis exponere Dei gloriam?[5])

Wir sehen: Nicht der liebe Vater im Himmel steht ihm vor Augen, sondern der eifernde, gegen Beleidigung seiner Majestät sehr empfindliche, in seinem Zorn furchtbare Jehovah.

[1]) 30, 1099.
[2]) C. R. 41, 76.
[3]) 29, 12.
[4]) opp. C. VIII, 465.
[5]) VIII, 474.

Während Luther seiner innersten Überzeugung nach bis an sein Ende an der Freiheit des religiösen Empfindens festhielt und nur die sich öffentlich geltend machende Ketzerei bestraft wissen wollte, steht Calvin grundsätzlich auf dem Boden mittelalterlichen Glaubenszwanges. Am nächsten steht ihm hier Melanchthon, was sich ja auch in der Ausdrucksweise beider kundtut und seine praktische Bestätigung durch den Brief des deutschen Reformators erhielt, in welchem er seine ausdrückliche Billigung des Ketzergerichts über Servet aussprach[1]).

5. Die vornehmste Aufgabe des Staates ist also die Pflege des religiös-kirchlichen Lebens.

Aber von staatlicher Leitung oder gar völligem Aufgehen der Kirche im Staat wie in Zürich, wollte Calvin nichts wissen. Nach seiner Meinung kann die Kirche einer festen äußeren Gestalt nicht entbehren[2]).

Quemadmodum enim nulla urbs nullusve pagus sine magistratu et politia stare potest; sic ecclesia Dei sua quadam spirituali politia indiget[3]). Er machte es zur Bedingung seiner Rückkehr nach Genf, daß der Magistrat in eine selbständige kirchliche Organisation, das Konsistorium, willigte, das im ganzen ein getreues Abbild von Calvins Anschauungen über die Kirche und ihr Verhältnis zum Staat bietet.

Obgleich er wie die anderen Reformatoren im Prinzip die ganze Gemeinde als Inhaberin der Kirchengewalt betrachtete, war er doch nicht gesonnen, sie ihr in Wirklichkeit zu übertragen, also die Kirche demokratisch zu organisieren. In der ersten Ausgabe der Justitio (1536) bezeichnet er es als nicht empfehlenswert, daß die ganze Gemeinde die Pastoren wähle; denn auf die große Menge sei kein Verlaß. Vielmehr soll die Obrigkeit oder ein Ausschuß von angesehenen Männern natürlich unter Mitwirkung einiger Geistlichen die Wahl vornehmen[4]). In der Fassung von 1554 überträgt er zwar die Wahl der Gemeinde. Habemus ergo esse hanc ex verbo Dei legitimam ministri vocationem ubi ex populi consensu et approbatione creantur qui visi fuerint idonei. Aber er fügt einschränkend hinzu: Praeesse autem electioni debere alios pastores ne quid per levitatem vel per mala studia, vel per tumultum a multitudine peccetur[5]). Und in der Praxis hielt er an seinen aristokratischen

[1]) 14. Okt. 1554, Opp. Calv. XV, 268.
[2]) 30, 891.
[3]) 30, 891.
[4]) C. R. XXIX, 187/188: Quia vix unquam evenit, ut tot capita rem aliquam uno sensu bene componant . . . . satius mihi videtur eo eligendi munere, vel magistratum, vel senatum, vel seniores aliquot defungi, advocati semper, ut dixi, nonnullis episcopis . . . . . Vergl. u. a. E. Marcks, Coligny Stuttg. 1892, Bd. I S. 296/297.
[5]) C. R. XXIX, 571.

Grundsätzen fest. „Tatsächlich beschränkte sich die Teilnahme der Gemeinde auf eine bloße Zustimmung und selbst diese wurde später nicht mehr für notwendig gehalten“ [1]).

Ihm kam nur darauf an, daß nicht der Geistliche allein regierte wie in der römischen Kirche, sondern auch der Laie im Kirchenregiment mit vertreten war.

So bildete er eine echt aristokratische[2]) Behörde, das Konsistorium, bestehend aus den Geistlichen der Stadt und doppelt so vielen Laienältesten, die der Rat aus seiner Mitte ernannte[3]); es diente als Sittengericht über alle Vergehen gegen Religion und gute Sitte und verhängte geistliche Strafen, besonders die Ausschließung vom Abendmahl bei schweren Vergehen oder bei fortgesetzter Widersetzlichkeit des Angeklagten. Dieses Exkommunikationsrecht war im Grunde nichts Neues und Unerhörtes.

Auch Luther hatte, wie wir oben sahen, an die Wiedereinführung des kleinen Bannes, d. h. des Ausschlusses vom Abendmahl gedacht und ihn durchaus als ein Recht der Kirche betrachtet, aber er wollte ihn nur in einer Versammlung rechter Christen angewendet wissen. Als später einmal im Jahre 1539 ernstlich der Plan gefaßt wurde, in Wittenberg den Bann einzuführen und die Wittenberger Gemeinde sich dagegen sträubte, erläuterte Luther in einer Predigt den Zweck und die Formen dieser Einrichtung, ähnlich denen, die in Genf zur Ausführung gelangten[4]). Auch er nimmt eine Teilnahme von Gemeindegliedern bei diesem Akt in Aussicht; will der Exkommunicierte sich bekehren, so muß er öffentlich in der Kirche vor dem Altar kniend Buße tun. Luther fügt hinzu: Man würde nicht so öffentlich in Schanden leben, denn dies würde ein harter Bann sein“ [5]).

Und allerdings erwies sich der Bann bei seiner Einführung in Genf als eine harte Maßregel und eine furchtbare Waffe in der Hand des Konsistoriums. Bedeutete er doch nicht weniger, als in unserer Zeit die Entziehung der bürgerlichen Ehrenrechte.

So erlangte die von Calvin geleitete Kirche durch die Macht der religiösen Idee, durch die Verpflichtung des ganzen Gemeinwesens auf das „Gesetz Gottes“, dessen Auslegung in der Hand der Geistlichkeit lag, eine übermächtige Stellung der Obrigkeit gegenüber, daß diese allmählich zur bloßen Vollstreckerin ihrer Befehle herabgedrückt wurde.

„Es war eine Verkirchlichung des Staats, wie sie konsequenter und schroffer vielleicht noch niemals zur Durchführung gelangt war[6]).

---

[1]) Kampschulte I, 399.
[2]) Kinker S. 174 ff. und Bezold, Kultur der Gegenw. S. 80 f.
[3]) Vergl. über das Consistorium Kampschulte I, 431 ff.
[4]) E. A. 59, 162 ff.
[5]) 165.
[6]) Bezold, Kultur d. Gegenw. II, Abt. V, 1 S. 80.

Schlußbetrachtung.

Fassen wir noch einmal kurz die Hauptpunkte in den politischen Theorien der Reformatoren zusammen, und werfen wir gleichzeitig einen Blick auf ihre Wirkungen!

Luther und Zwingli haben ein lebhaftes Gefühl für die Unvereinbarkeit der bürgerlichen Rechtsordnung mit dem Geist des Evangeliums, aber sie erkennen mit Melanchthon und Calvin die Notwendigkeit ihrer Beibehaltung an und verwerfen die verhängnisvolle Tendenz des religiösen Radikalismus, der unter Aufhebung alles historischen Rechts das Reich Gottes auf Erden direkt nach den Vorschriften des Evangeliums errichten wollte.

Nur indem die Reformatoren sich so dem bürgerlichen Leben gegenüber konservativ verhielten, konnte die religiöse Revolution zum Siege gelangen.

Durch die Auffassung der Obrigkeit als einer gottgewollten Ordnung und der damit verbundenen Lehre vom leidenden Gehorsam der Untertanen erhält der Staat eine höhere sittliche Würde und ein größeres Ansehen, das in Deutschland den territorialen Gewalten zu gute kommt.

Allerdings fassen die deutschen Reformatoren anfangs auch das Verhältnis ihrer Landesherren zum Kaiser nicht anders auf wie das zwischen Fürst und Untertan, und die Macht des von ihnen ausgelegten Gotteswortes auf die Gemüter war in jener Zeit so groß, daß die protestantischen Fürsten mit scrupulösem Ernst die Frage erwogen, ob sie dem Kaiser, der sie bedrohte, bewaffneten Widerstand leisten dürften und auf der Versammlung zu Schmalkalden 1529 auf ein Gutachten Luthers und Melanchthons hin fanden, daß man nicht dazu berechtigt sei, da klare Worte der so oft als alleinige Norm alles Glaubens und Handelns bezeichneten Schrift dagegensprächen.

„Nie trat wohl die reine Gewissenhaftigkeit rücksichtsloser, großartiger hervor“ [1]).

Wenn auch dann durch den Reichstag zu Augsburg der unausbleibliche Umschwung erfolgte, so sehen wir doch nach dem Religionsfrieden (1555) wiederum die lutherischen Fürsten im Gegensatz zu den calvinistischen bemüht, mit dem Kaiser in Frieden zu leben und die Einheit des Reiches zu erhalten.

Freilich handelte es sich ja bei dem Verhältnis der Reichsfürsten zum Kaiser weniger um eine allgemein staatsrechtliche, als vielmehr um eine reichsrechtliche Frage, deren Entscheidung nicht von so prinzipieller Bedeutung war wie in anderen

[1]) Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation III, S. 132.

Ländern, wo das Verhältnis von Fürst und Untertan direkt in Betracht kam.

Wir haben gesehen, wie Zwingli und Calvin sich zu dieser Frage stellten. Während Zwingli nach alttestamentlichem Vorbild das Volk zum Richter über gottlose Regenten setzte, schloß sich Calvin den deutschen Reformatoren und ihrer Lehre vom leidenden Gehorsam an, obwohl er aus seiner Abneigung gegen den fürstlichen Absolutismus kein Hehl machte, vielmehr die Freiheit als ein kostbares Gut des Volkes pries und ihre Verteidigung seinen berufenen Vertretern zur heiligen Pflicht machte; obwohl er auch noch ausdrücklicher wie Zwingli Gott als den höchsten Herrn über Fürst und Volk hinstellte.

So mußten seine Anhänger in Frankreich und den Niederlanden den Kampf gegen die katholischen Regierungen gegen den Willen ihres geistigen Oberhauptes beginnen; und die Monarchomachen[1]), die die theoretische Rechtfertigung ihrer Glaubensbrüder unternahmen, konnten sich nicht auf die Staatslehre Calvins berufen. Aber dafür war es der unerbittliche Charakter seiner Religiosität, das stolze Gefühl des Erwähltseins, das Gefühl der Gleichheit aller Gott und seinem Gesetz gegenüber, was seinen Anhängern die Kraft und das gute Gewissen zum Kampf gegen ihre katholischen Fürsten verlieh[2]).

So ist zwar nicht Calvin selbst, aber der Geist, der von ihm ausging und in seinen Anhängern weiterlebte, der Calvinismus, ein mächtiger Förderer der Idee staatsbürgerlicher Freiheit und hat damit einen bedeutsamen Anteil an der Bildung des modernen Europa.

Wenn wir uns aber fragen, wer unter den vier Reformatoren selbst als der modernste erscheint, so ist es nicht Calvin, sondern Luther.

Indem der deutsche Reformator streng zwischen dem Reiche Gottes und dieser Welt, dem Reich der Freiheit und der brüderlichen Liebe und dem des Zwanges; dem Amt des Worts, das dort allein gilt, und dem des Schwerts, das hier unentbehrlich ist, unterschied, faßte er den Staat als eine rein weltliche Lebensordnung auf, die, wenn auch höheren Ursprungs, doch nur für irdische Angelegenheiten, für Friede und Ordnung zu sorgen hat, dagegen die Pflege der Religion nicht beaufsichtigen soll. Der Gedanke der Gewissensfreiheit fand in ihm seinen ersten bedeutenden Vertreter. Freilich bliebs vorerst bei dem Gedanken.

Denn als im Laufe seiner reformatorischen Wirksamkeit das Interesse der Gesamtheit, die Notwendigkeit einheitlicher Regelung

[1]) Über die Monarchomachen vergl. außer den angeführten Schriften von Hundeshagen und Cardauns: Treumann, Die Monarchomachen, 1902, und die bei Cardauns S. 50 angef. Lit.

[2]) Vergl. Rachfahl, Calvinismus und Kapitalismus; Internat. Wochenschrift, Bd. 3, 1909, S. 1363.

sich geltend machte, da lenkte er in die mittelalterliche Idee zurück, daß der Staat der reinen Religion allgemeine Anerkennung verschaffen müsse. Von dieser Anschauung sehen wir die drei anderen Reformatoren ausschließlich beherrscht:

Die Obrigkeit hat die heilige Pflicht, in erster Linie für die Förderung der reinen Religion bei ihren Untertanen zu sorgen, falsche Anbetung und verkehrte Meinungen über das Göttliche nicht anders wie bürgerliche Vergehen zu strafen; sie ist für die Ehre Gottes verantwortlich.

Die Geschichte des 16. und 17. Jahrhunderts zeigt, wie die protestantischen Regierungen im Wetteifer mit den katholischen diese Pflicht zu erfüllen suchten.

Was die kirchlichen Verhältnisse betrifft, so sind Luther und Zwingli, die im Beginn der Bewegung stehen, als es sich hauptsächlich um die Befreiung von dem Zwang der alten Kirche handelte, für die Begründung neuer Kirchenorganisationen wenig interessiert und nehmen vertrauensvoll die Hülfe der Obrigkeit bei diesem schwierigen Werke an.

Dagegen stehen Melanchthon und Calvin ihr mit einem gewissen Mißtrauen gegenüber und bemühen sich (allerdings mit sehr verschiedenem Erfolg), den neuen Glaubensgemeinden eine feste kirchliche Ordnung zu schaffen und ihnen dem Staate gegenüber die nötige Selbständigkeit zu wahren. Dies Bestreben führt in Genf unter dem Einfluß von Calvins mächtiger Persönlichkeit wieder zu einer Übermacht der geistlichen Behörde, deren Urteile die weltliche Obrigkeit gehorsam vollstreckt.

Im ganzen kann man jedoch sagen, daß durch die Reformation der Staat eine freiere Stellung erlangt; dazu fallen ihm infolge der Auflösung ihrer Organisation eine Menge neuer Rechte und Pflichten zu[1]). Durch die allzu enge Verbindung mit der Religion wird ihm aber wiederum eine bestimmte Richtung vorgeschrieben, werden ihm Pflichten aufgenötigt, die mit seinem eigentlichen Beruf nichts zu tun haben und er so in der vollen Freiheit des Handelns beschränkt. So charakterisiert sich auch in den politischen Theorien der Reformatoren das sechszehnte Jahrhundert als eine Übergangszeit des Mittelalters zur modernen Welt, von einer Zeit der auf das Jenseits gerichteten Weltanschauung und der kirchlichen Leitung zur Diesseitigkeit der Lebensrichtung und Befreiung des Individuums von kirchlicher Bevormundung.

---

[1]) „Freilich dürfen wir für die Ausbildung auch nur der deutschen Fürstenherrschaft den Einfluß der Reformation nicht einseitig überschätzen, geschweige denn den Staat Friedrichs des Großen in gerader Linie auf sie zurückführen." Bezold, Kultur der Gegenwart, S. 69.

Lebenslauf.

Ich, Otto Kayser, bin geboren in Cery bei Lausanne am 10. Juli 1886, Sohn des Direktors der Provinzial-Irrenanstalt Dziekanka bei Gnesen. Nachdem ich das Gymnasium zu Gnesen besucht, studierte ich in Bonn, Berlin und Breslau und bestand am 12. November 1910 mein Staatsexamen. Zur Zeit bin ich Kandidat im Vorbereitungsdienst am Gymnasium zu Rawitsch. Herrn Professor Dr. Preuß sage ich an dieser Stelle meinen besten Dank, daß er mich bei Abfassung dieser Arbeit unermüdlich mit seinem Rat unterstützt hat. In erster Linie dürfte der Abschnitt I, 2 „Die Stellung der Untertanen zur Obrigkeit nach Luthers Anschauung", nächstdem die Abschnitte I, 3 und I, 4 Beachtung verdienen.